



---

# Universidad de Valladolid

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

GRADO EN FILOSOFÍA

TRABAJO DE FIN DE GRADO

Puentes entre chamanes y teúrgos: medicina antigua  
para tiempos modernos.

Noa Arranz Gómez

Tutor: Pedro González Arroyo

2020-2021

## Resumen

El punto de partida de nuestra reflexión es profundizar e investigar la sabiduría que guarda el camino espiritual. Para ello, se precisa un nuevo paradigma científico que tenga en cuenta una noción más amplia de realidad, del ser humano, de su capacidad de experiencia y de su racionalidad. El por qué de esta necesidad estriba en los grandes resultados terapéuticos que están dándose en las personas que deciden acercarse a las prácticas espirituales para conocer el efecto sanador que supone la experimentación mística. Para su estudio nos centramos en la teúrgia y el chamanismo que ofrecen lugares, como los rituales, en los que se puede participar de un conocimiento cuyo efecto directo es la sanación. Por tanto, una de las consecuencias que devienen a este planteamiento es la crítica del dualismo y, con ella, devolver la dignidad a los saberes metafísicos que tratan con la divinidad.

Palabras clave: límites de la ciencia, metafísica, estados alterados de conciencia, participación, conocimiento, chamanismo, teúrgia, rituales, espiritualidad, enteógenos.

## Abstract

The starting point of our reflection is to deepen and investigate the wisdom of the spiritual path. This requires a new scientific paradigm that takes into account a broader notion of reality, of the human being, of his capacity for experience and of his rationality. The reason for this need lies in the great therapeutic results that are occurring in people who decide to approach spiritual practices to know the healing effect that mystical experimentation supposes. We focus on theurgy and shamanism, who offers places such as rituals, where you can participate in knowledge whose direct effect is healing. Therefore, one of the consequences of this approach is the critique of dualism and, with it, restoring dignity to metaphysical knowledge that deals with divinity.

Keywords: limits of science, metaphysics, altered states of consciousness, participation, knowledge, shamanism, theurgy, rituals, spirituality, entheogens.

## ÍNDICE

**INTRODUCCIÓN.** (pág. 6)

### **CAPÍTULO 1.**

1. Los límites de la ciencia (pág. 13)
2. Aquello que no puede ser visto (pág. 18)
3. Hacia el holismo (pág. 23)
  - 3.1 Ciencia y religión (pág. 24)
  - 3.2 Mente y materia (pág. 25)
  - 3.3 Mente y cuerpo, sentimiento y razón (pág. 27)
  - 3.4 Hacia la participación (pág. 29)
4. La dimensión subjetiva a través de la participación (pág. 30)
  - 4.1 Trance, éxtasis y contemplación (pág. 33)
  - 4.2 Estados alterados de conciencia (pág. 35)
  - 4.3 Enteógenos (pág. 37)
5. Hacia la teúrgia y el chamanismo (pág. 40)

### **CAPÍTULO 2.**

1. ¿El chamanismo y la teúrgia son lo mismo? (pág. 43)
  - 1.1 Cosmología (pág. 46)
  - 1.2 Antropología del ser humano (pág. 48)
2. Epistemología (pág. 49)
  - 2.1 Epistemología del chamanismo (pág. 50)
  - 2.2 Epistemología de la teúrgia (pág. 52)
  - 2.3 Conclusiones sobre la epistemología (pág. 54)
3. Chamanismo, teúrgia y filosofía (pág. 56)

- 3.1 Rituales (pág. 59)
  - 3.2 Eoptías (pág. 61)
  - 3.3 Miraciones (pág. 62)
  - 4. La psicoterapia de la ayahuasca (pág. 63)
    - 4.1 Contexto (pág. 63)
    - 4.2 Farmacología (pág. 64)
    - 4.3 La espiritualidad (pág. 66)
    - 4.4 La sanación (pág. 67)
  - 5. Todos quieren saber, nadie pagar el precio (pág. 73)
- CONCLUSIONES** (pág. 77)
- BIBLIOGRAFÍA** (pág. 85)

## **Agradecimientos**

Deseo expresar mi más sincera gratitud a mi familia por darme un lugar, un tiempo y un hogar donde poder desarrollar un trabajo intelectual de ésta índole. Tanto por comprender y escucharme antes de juzgar sin conocimiento, como por animarme en mis momentos más difíciles. En segundo lugar agradezco de corazón a todos esos compañeros de vida que me rodean, por aportar luz, amor y conocimientos valiosos sobre la vida. Como también agradezco haber encontrado a personas con ideas contrarias, sobretodo aquellas con las que pude abrir un espacio de debate: no con la idea de una discusión, sino de aportarnos nuevos puntos de vista de forma mutua. A Pedro y a María, por abrir espacios tan bellos en los que uno puede aprender, desaprender, liberarse, conocerse a uno y conocer la magia de la vida. Gracias de todo corazón por formar parte de mi vida y haberme acogido como a una más. Sin vosotros no hubiera sido posible ni mi evolución, ni este escrito, por lo que más que un agradecimiento es una dedicatoria.

Por supuesto, dar gracias tanto a los antropólogos Fericgla y Pavillard, como también a filósofos como María Jesús Hermoso Félix y José Molina Ayala por presentar al mundo una sabiduría oculta desde tiempos remotos. También me gustaría remitir mi agradecimiento a todos los profesores del grado de Filosofía por darme una formación no sólo de cultura, sino también de crecimiento personal. Como también deseo dar gracias a todos los escritores que he podido leer en la elaboración de este trabajo, pues si no fuera por ellos, no podría haber transmitido el mensaje de este TFG. La escritura y la reflexión no son baladí, son actividades que llevan años, esfuerzo y períodos difíciles. Por lo que mi agradecimiento y mi humildad van hacia sus grandes trabajos como escritores, ya que sin ellos mi pensamiento no habría podido evolucionar tan rápido.

## INTRODUCCIÓN:

### 1. El mensaje y la razón del estudio

Con este trabajo proponemos emprender un viaje de vuelta a la unión entre ciencia y religión<sup>1</sup>. La razón de ello estriba en que nuestra primera y principal pregunta es la siguiente: ¿Qué metodología es la necesaria para seguir el pulso de las preguntas vitales, tales como qué es la vida, por qué existimos o cuál es el sentido de nuestro devenir? Quizá sean estas las preguntas que más hayan latido en la mente y el corazón de la humanidad desde tiempos remotos. A día de hoy nos encontramos inmersos en una sociedad con numerosos avances científicos, sociales y tecnológicos, pero a la hora de la verdad nos hallamos pobres de espíritu, sin saber muy bien dónde se halla la serenidad y el mismo sentido de nuestra existencia. Volver a trazar puentes entre el saber de la ciencia y de la religión quizá sea la llave maestra que nos devuelva el espacio donde reencontrarnos con lo que realmente somos.

Para ello hemos decidido volver nuestra mirada hacia nuestros antepasados y rescatar sus herramientas epistemológicas. Vamos a situarnos en concreto en el conocimiento teúrgico de la Antigua Grecia y el saber chamánico del Alto Amazonas. Éstos son gran conocedores de las técnicas del éxtasis, siendo la teúrgia el arte por excelencia en el que se ejercita la contemplación y el chamanismo la cultura clave para entender cómo se da el trance. Por tanto, por un lado tenemos a nuestra sociedad actual, la cual ha conseguido alzar al conocimiento técnico hasta su grado más alto: la dominación sobre la naturaleza para sacar todo el provecho que ella nos ofrece. Y, por otro lado, tenemos estas sociedades ancestrales que han conseguido un conocimiento liberador: capaz de calmar nuestras angustias más dolorosas. Este nudo que se haya entre el conocimiento de lo exterior y de lo interior tiene una importancia capital para nuestros tiempos, pues nos interroga acerca de qué consideramos racional o irracional y por qué. Además, a

---

<sup>1</sup> “A pesar de la contraposición tradicional ciencia/religión, cada día es más obvio que no se trata de ámbitos contrapuestos sino complementarios de la existencia humana, a menos que haya un fuerte dogmatismo, con lo que la ciencia, en su sentido esencial, deja de serlo y la religión también” (Fericgla, 1998, p.14).

través de una ardua reflexión sobre estos temas se desdibujarán muchas más fronteras dualistas con las que llevamos conviviendo tantas épocas.

Todo este camino que proponemos desembocará en uno de nuestros grandes puntos de interés, a saber: que el lector se pregunte con nosotros lo que significa tanto la salud como la enfermedad. Así pues, este es nuestro mensaje: se precisa un nuevo paradigma científico que tenga en cuenta una noción más amplia de realidad, del ser humano, de su capacidad de experiencia y de su racionalidad. Prueba de ello son los grandes resultados terapéuticos que están dándose entre las personas que deciden acercarse a las prácticas espirituales para conocer el efecto sanador que supone la experimentación mística. Como veremos, una de las consecuencias que devienen a este planteamiento es la crítica del dualismo y, con ella, la vuelta de la dignidad de los saberes metafísicos que tratan con la divinidad.

## **2. Estado del arte**

Nuestros grandes puntos de apoyo a la hora de realizar este trabajo de fin de grado son cinco: para el conocimiento sobre la teúrgia en la Antigua Grecia nos hemos centrado en varias obras intelectuales de María Jesús Hermoso Félix y José Molina Ayala. El acercamiento a la cultura chamánica del Alto Amazonas lo hemos trabajado a través de la tesis de Santiago López Pavillard y numerosos artículos de Josep M<sup>a</sup> Fericgla. La crítica que realizamos al saber científico está sustentada en las obras literarias de Juan Arnau, Soler Gil, Alfredo Marcos y Sixto Castro. También hemos acudido a los textos propios de la cultura teúrgica y chamánica: en concreto a la detenida lectura sobre la obra *De Mysteriis* de Jámblico y al himnario *Lua Cheia* de Léo Artese, el cual procede del Santo Daime, una modalidad religiosa del chamanismo del Alto Amazonas. Y, por último, el conocimiento experiencial de las tres herramientas epistemológicas que proponemos: trance, éxtasis y contemplación.

Así pues, nuestra aportación consiste en intentar hacer una mixtura sobre las herramientas epistemológicas que envuelven a cada materia: teúrgia, chamanismo y ciencia. Toda la información que hemos encontrado ha reflexionado cada tema de forma aislada, por ello nuestra intención se sustenta en adoptar una visión de pájaro que sea capaz de ver las conexiones que se dan en cada ámbito. Debido a esto, la debilidad de

nuestro trabajo es la falta de detalle y la especialización dentro de cada materia. Sin embargo, a razón de que ya existen numerosos trabajos que se han dedicado al estudio exclusivo y determinado de cada una, hemos creído necesario presentar una reflexión que busque vínculos entre los tres ámbitos bajo un enfoque global.

Por último, hay un sexto apoyo en el que nos hemos sostenido: tesis, artículos y obras literarias que han buscado, como nosotros, reflexionar acerca de las relaciones que laten entre el chamanismo, la teúrgia y la ciencia. A pesar de ello, sólo hemos podido asegurar nuestros pasos de forma negativa, ya que las conexiones que han sonsacado no eran de nuestro agrado, por lo que nos han lanzado a escribir un trabajo que no se sustentaran sobre estas ideas. Es decir, dichas ideas o bien aducían que tanto el chamanismo como la teúrgia son irracionales, asociándolos con el estigma de mentes primitivas y acorralándolos al ámbito de la creencia: o bien hemos visto cómo la ciencia ha puesto en marcha medidas en contra de las pseudoterapias, en las que se encuentra indudablemente las prácticas espirituales. Además, tampoco hemos encontrado en ellos la importancia clave de nuestro escrito. Por lo que nuestra aportación al mundo de la investigación y la originalidad de nuestro TFG pretende cubrir esta carencia, a saber: ofrecer unas herramientas epistemológicas dignas de ser validadas por la ciencia debido a su gran potencial terapéutico y cognitivo.

### **3. Dificultades**

No han sido pocas las piedras superadas por el camino para poder presentar este trabajo. Siendo todas ellas casi de la misma importancia, tanto a nivel académico como a nivel personal, han bañado todas las dimensiones de la realidad de la autora del trabajo: sanitaria, intelectual, familiar, debates, etc. Por tanto, este TFG no sólo ha tenido un jurado, es decir, el encargado de evaluar la puntuación del trabajo, sino que ha tenido que superar pruebas desde hace más de cinco años. De ahí la importancia que tiene este escrito, pues éste no supone sólo el último trabajo de una formación universitaria.

En primer lugar, no son pocos los académicos que han tildado a la teúrgia y al chamanismo como claros manifiestos de irracionalismo. Quizá el problema haya sido tratar a estas culturas desde la posición de la cultura hegemónica y desde la altura de la universidad. Presuponer la superioridad intelectual y utilizarla como el único criterio



para valorar las culturas que no se entienden ha devenido en tachar culturas tan sabias de primitivas y embaucadoras.

En segundo lugar, ocurre prácticamente lo mismo con la visión de la ciencia y la medicina convencional. Éstas promulgan su verdad como la única y verdadera, cuando la realidad es que, desde que el hombre empieza a ser hombre, han existido tantas formas de curar al cuerpo humano como medicinas tradicionales de cada cultura. Se dice que nunca antes se había conseguido alzar una medicina con tan pocas trazas de cultura como en nuestra época, como si esto fuera algo bueno y valioso para el progreso. El problema es que su conocimiento también está arraigado a un lugar y a un tiempo, en los que la concepción de lo que es racional y, por tanto, de lo que es salud, está fuertemente influida por un paradigma científico y unos métodos epistemológicos. Esta es la razón por la que el Ministerio de sanidad Español<sup>2</sup> promulga desde hace años la lucha contra las pseudoterapias. Como también es la razón por la que ciertos medios de comunicación y las agencias antidrogas deriven medicinas ancestrales al catálogo de las sustancias narcóticas<sup>3</sup>. Por tanto, todos los estigmas que envuelven a las prácticas espirituales, chamánicas y a las medicinas tradicionales se reproducen a través de términos como: sectas, primitivos, creencias, religioso, irracionales, yonkis, embaucadores y un largo etcétera.

A razón de todo ello este escrito promete una mirada menos ingenua en la que se reflexione acerca de esas dualidades entre racional e irracional, droga o medicina, ciencia y religión. Esta herencia dualista es una idea extendida de forma común en nuestra sociedad y es de gran importancia superar estas brechas, pues están causando graves daños en la humanidad. Por tanto, aquí aportamos nuestro grano de arena para

---

<sup>2</sup> “El primer resultado de este abordaje conjunto es el Plan para la Protección de la Salud frente a las Pseudoterapias. Se considera pseudoterapia a la sustancia, producto, actividad o servicio con pretendida finalidad sanitaria que no tenga soporte en el conocimiento científico ni evidencia científica que avale su eficacia y su seguridad (...). En definitiva, las pseudoterapias implican un riesgo real que influye directamente en la protección y el restablecimiento de la salud, en tanto que incide en la información objetiva que tanto profesionales como la ciudadanía reciben sobre las alternativas terapéuticas disponibles, su eficacia/efectividad y su seguridad.” (Ministerio de sanidad, consumo y bienestar social, 2018, p. 3-4).

<sup>3</sup> “El interés por la ayahuasca y sus prácticas asociadas dista mucho de perseguir una <<experiencia con drogas>>, sino que forma parte de un camino de iniciación y búsqueda espiritual que tiene como principal característica la preocupación por el autocuidado, la profundidad espiritual y la preservación de las culturas indígenas y sus ecosistemas” (ICEERS, 2020, p.16).

apoyar la lucha en contra de una visión secular del mundo, en el que parece que sólo hay un tipo de racionalidad, solo un dogma de la verdad y solo una ciencia desde la que se puede ver y comprender la realidad.

#### **4. Propósito**

Creemos que nuestro trabajo es necesario para promover un cambio en la evolución de la sociedad que sea capaz de vencer los estigmas que nacen de la visión dualista que baña al quehacer científico. Este cambio se sustenta en proponer un paradigma científico que parta de una comprensión más holística: donde se reconozcan los límites de las herramientas científicas y se valide los conocimientos de otros ámbitos. Como por ejemplo, la necesidad de abordar las prácticas espirituales como actividades cognitivas. Para ello es preciso aceptar que el conocimiento también se da de forma interior<sup>4</sup> a través de epistemologías subjetivas. La importancia vital que acontece bajo esta reflexión se palpa de forma extraordinaria en la reconsideración del significado de las nociones salud y enfermedad, como también en las metodologías necesarias para la curación de los malestares. Debido a la dificultad del tema y, a pesar de que nos hemos dejado muchas reflexiones en el tintero, nos hemos extendido más de lo debido. Nuestra única justificación al porqué hemos superado los límites es que necesitábamos trazar unas buenas relaciones bien argumentadas entre la teúrgia y el chamanismo, y de estas técnicas del éxtasis junto a los límites de la ciencia.

#### **5. Visión general**

¿Cómo seguir la estela de los enigmas vitales? Esta gran pregunta es la que buscamos responder a lo largo de todo nuestro escrito. Para ello es necesario realizar una tarea anterior: una crítica al dualismo que respira y emana todos nuestros cauces epistemológicos. El más importante a derribar es el binomio entre objetivo y subjetivo, pues seguir el pulso vital implica adentrarnos a conocer los saberes subjetivos. Esto es

---

<sup>4</sup> “Frente al prejuicio general, totalmente vigente, según el cual la única base esencial de nuestro conocimiento del mundo proviene exclusivamente del exterior y en consecuencia *nihil esse in intellectu quod antea fuerit in sensu*, hay personas que entienden el cosmos y a nosotros dentro de él desde otras perspectivas menos reduccionistas, más holísticas” (Fericgla, 1994 A, p. 1).

lo que nos proponemos relatar en el primer capítulo de nuestro escrito, ya que es la piedra angular en la que sustentamos nuestra propuesta, la cual ocupa lugar en el segundo capítulo. Por tanto, vamos a pasar a desarrollar en qué consiste esta primera fase:

El prisma objetivo no logra apresar lo que es la vida, pero la perspectiva subjetiva trae consigo grandes dificultades, como otorgar validez epistémica y ontológica a materias como la metafísica. No es tarea fácil que la ciencia valide a la metafísica, pues con ella laten estigmas como religiosidad, creencias o el ámbito de lo irracional. Sin embargo, los límites del estudio objetivo nos piden que se tracen puentes entre estas dualidades. Es decir, si la vida no logra ser apresada bajo el corsé de la lógica necesitaremos un reajuste interior en nuestra percepción que logre comprenderla. Para ello es necesario un paradigma científico que tenga una perspectiva holística, capaz de comprender que existen varios tipos de racionalidades y otorgue valor a las sabidurías subjetivas. De tal manera que nos vemos a la vuelta de la unión entre metafísica y ciencia o religión y ciencia, cuya consecuencia directa es la reflexión sobre qué consideramos racional o irracional, conocimiento o creencia.

A partir de este momento, nuestros pasos van a volver a las epistemologías antiguas, en concreto a dos técnicas del éxtasis o técnicas de lo sagrado: la teúrgia y el chamanismo. Éstas supieron seguir la búsqueda de los enigmas ancestrales a través de la participación cognitiva. Además, no utilizan el saber como una herramienta dominante y controladora, sino como un arma liberadora, capaz de dotar serenidad al ser humano que se siente angustiado cuando no halla respuesta a sus inquietudes vitales. No obstante, seguir sus pasos no va a ser tarea fácil, pues con ellos tenemos que aceptar la espiritualidad como un ámbito cognitivo y ontológico, además de sacar sus herramientas epistemológicas del estigma de lo irracional o síntomas de locura patológica. Los estados alterados de conciencia son los instrumentos que hemos escogido para esta tarea, pues tienen una capacidad especial a la hora de reajustar nuestra percepción interior. Para darlas el valor necesario recurriremos al paradigma experiencial del que Pavillard nos pone sobre aviso y con ellas nos alejaremos de los laboratorios para adentrarnos a los rituales, ya que estos espacios y dichas herramientas son los necesarios para seguir en la búsqueda de las preguntas universales.

Todo este recorrido forma la base del primer capítulo, sobre el cual se sostiene nuestra propuesta del segundo capítulo: la necesidad de recuperar los cauces epistemológicos ancestrales por sus vínculos tan íntimos con la sanación y la espiritualidad. Primero necesitamos ver el contexto que envuelve a estas culturas, pues con ellas se van a derribar una nueva frontera, la que se encuentra entre lo natural y lo sobrenatural. Es decir, su sabiduría aduce que ni la realidad ni la antropología del ser humano acaban en lo puramente físico, sino que en ellas intervienen fuerzas divinas, o metafísicas. Esta apertura a la dimensión espiritual es en la que se sostienen sus formas de conocimiento, pues si no fuera por esta apertura sencillamente no habría nada que conocer y, por ende, sus epistemologías carecerían de valor. Sin embargo, para acceder a este conocimiento es necesario que se de un reajuste interior en la percepción del sujeto. Es decir, para conocer la profundidad de la realidad el sujeto debe mirar hacia sus adentros y adentrarse en una vivencia cognitiva. Es en esta finalidad donde se asienta la educación filosófica de la Antigua Grecia, la cual procura un giro del alma. Por tanto, la filosofía y la teúrgia van de la mano en cuanto que ambas procuran la educación en la mirada del ser humano. En cambio, este giro del alma también se da en las culturas chamánicas, por lo que creemos necesario que la filosofía también debe reflexionar sobre esta cultura, ya que estos tres ámbitos comparten objetivos muy similares.

En definitiva, una comprensión filosófica de estas dos técnicas del éxtasis parece acercarnos a superar la brechas epistemológicas entre ciencia y religión, entre racional e irracional. Y, por ende, nos acerca de forma profunda a la solución de los problemas que envuelven al ser humano: la angustia por dar con la respuesta a sus enigmas vitales. Debido a esto nos encontramos con un conocimiento liberador y curativo, el cual conduce a lo que cada cultura entiende como salud y sanación. Por tanto, finalmente veremos cómo estas promulgan una mirada unificada como psicoterapia, pues es en la mirada fragmentada donde se da el nacimiento de las enfermedades.

## CAPÍTULO 1.

“La fuga de Dios plantea una cosmovisión en la que la creación no se concibe como un acto de poder, sino como una entrega: Dios renuncia a ser soberano del mundo y se deshace en el mundo. Desde entonces, sólo puede vivir a merced de la evolución espiritual de los seres que lo habitan” (J. Arnau, 2017).

¿Cómo seguir la estela de los enigmas vitales? Esta gran pregunta es la que vamos a buscar responder a lo largo de todo nuestro escrito. Para ello, vamos a comenzar nuestros primeros pasos hablando sobre los límites de la ciencia, los cuales nos llevan a una crítica sobre el dualismo que respira cada ámbito de nuestra sociedad. Por tanto, nuestro deber consiste en derribar esas fronteras binarias que pintan la realidad como un cuadro en blanco y negro, dejando de lado toda una gama de grises. Son muchas las barreras divisorias que envuelven ese dualismo, de tal manera que nos contentaremos, por ahora, con disolver las que tienen que ver con la razón y el sentimiento, como también las que atañen a lo objetivo y subjetivo. Una vez conseguido estos propósitos, nos preguntaremos de nuevo por esos grandes enigmas vitales. Veremos cómo el prisma objetivo no logra apresarlos, por lo que para seguir su rastro hemos de acudir a una metodología subjetiva. Con ello no buscamos alzar la subjetividad y volver a oscurecer las herramientas epistemológicas. Al contrario, nuestra intención es mostrar la importancia que merece el prisma subjetivo y, con ello, superar esa brecha dualista.

### 1. Los límites de la ciencia

Durante mucho tiempo en la historia de Occidente, todas las ramas de estudio cursaron al unísono y de forma paralela en el estudio de las grandes preguntas universales. Preguntas que han persuadido el corazón de la humanidad, aunque también han perturbado su mente desde tiempos inmemorables, entre ellas: ¿Qué es la vida? ¿Y la

muerte? ¿De dónde venimos y a dónde vamos? ¿De qué está compuesto el universo? ¿Cuál es nuestro lugar en el mundo? A partir del siglo XVI comenzó una disputa que amenazó con separar el estudio de la ciencia y de la religión. A pesar de que compartían los mismos interrogantes, el lenguaje de cada una era tan distante que empezó a encarnarse el mito de la torre de babel. La comunicación entre ambos estudios comenzó a brillar por su ausencia y el enfrentamiento bélico que bañó la época les costó la vida, o condenas en los casos más suaves, a los jóvenes de espíritu que intentaron sublevarse contra los dogmas religiosos. No obstante, la historia siguió su curso y la revolución científica transformó las antiguas visiones sobre la vida y la naturaleza, dando lugar al nacimiento de frescas ideas: por un lado, se empezaba a concebir que la naturaleza habla en el lenguaje de las matemáticas y podía ser explicada a través de leyes mecanicistas, por otro, que el conocimiento debía dejar de ser contemplativo y empezar a ponerle a nuestro servicio para transformar y manipular nuestro alrededor.

Con estos pensamientos en el hervidero era de esperar que, un par de siglos después, el mundo viera nacer un movimiento cultural e intelectual que buscara con todas sus fuerzas disipar las tinieblas que emanan de la religión mediante la luz de la razón. La Ilustración recoge ideas que nacen de figuras como Newton, pues éste representa la representación más lograda de la razón, pero también silencia sus bellas conjeturas. A pesar de que el londinense aportara ideas al mecanicismo, no concebía un universo meramente físico. Era un pensamiento insostenible, por lo que la ciencia no bastaba para dar cuenta del enigma del universo. Sin embargo, los ilustrados vendieron la imagen del Newton que les era de interés, aquél que abría una brecha epistemológica entre la física y la mística – brecha que él mismo superaba –. De esta manera se propulsó el sentido común moderno, el mecanicismo, el empirismo, el método hipotético-deductivo, el análisis, el cálculo y el álgebra, la objetividad, el materialismo... De forma progresiva, una cosmovisión comenzó su ocaso a la vez que la ciencia moderna se hacía hueco. Ésta, que prometía no quedarse de brazos cruzados, emprendió estudios que por fin daban respuestas efectivas a las circunstancias humanas. La tecnología, la medicina, la física y un sin fin de ciencias dieron cuenta de una gran variedad de fenómenos. El objeto de fe pasó a ser el progreso, pues éste permitía un bienestar social, un conocimiento sobre la realidad y una buena sanidad, algo que la humanidad nunca antes había conocido. No solo era fe, sino que los resultados eran

visibles, cumpliéndose así el dicho «ver para creer». Los avances científicos y tecnológicos iban permitiendo un mayor control sobre la naturaleza y, consecuentemente, una mayor libertad humana.

En cambio, los siglos siguieron su transcurso y el mundo comenzó a dar a luz a nuevos herejes científicos. Su crítica se sustentaba contra esa dualidad que dividía todo lo conocido en dos fronteras: razón y sentimiento, objetivo y subjetivo, ciencia y religión, mente y cuerpo, etc. El prisma objetivo establece que ahí a fuera hay una realidad independiente del sujeto que la observa, de su percepción, sentimientos y sensaciones. Su objeto de estudio son hechos empíricamente observables, de los que se puede extraer definiciones analíticas e hipótesis universales. La construcción de lo objetivo, que busca ese estudio del objeto en sí, exige poner entre paréntesis y limpiar toda traza que tenga que ver con la percepción propia del sujeto.

De éste prisma nace la corriente positivista, la cual, en palabras de Thomas Nagel, “aspira a lo que él llama «la visión desde ninguna parte» ( C. Sixto y Marcos A., 2014, p. 60). Sin embargo, filósofos de otras corrientes, criticaban a ésta por creerse fuera del espacio-tiempo, pues el momento histórico en el que se hace ciencia crea un formato de estudio y éste mismo consiste ya en una subjetividad que juega dentro de la investigación. No existe ningún lugar, siempre se investiga desde un punto.

Esta pretensión de la objetividad, además de ser una quimera, condena de forma intrínseca a la inhumanidad, ya que el quehacer científico se torna frío y árido. La investigación dentro de los laboratorios conseguirá estudios que le permitan dominar el mundo y hacer que la naturaleza esté a su merced, pero la moneda de cambio será la insensibilidad, logrando así un mundo aislado y fragmentado, donde la empatía no tendrá cabida. De ésta nacerá la perspectiva materialista, la cual, en su forma más radical, aducirá, no sólo la incapacidad sentimental, pues ésta será una ilusión mental que crea la mente, sino también la ficción de un yo que cree tener capacidad de voluntad y libre albedrío, cuando en realidad es simplemente un epifenómeno sin peso ontológico<sup>5</sup>. La filosofía de la ciencia advierte desde principios de siglo XX la fatalidad

---

<sup>5</sup> A este respecto creemos necesario recordar cómo el descubridor del ADN, Francis Crick, afirma sin vacilar que los sentimientos, como la finalidad de nuestras acciones, son el resultado de una simple interacción de células nerviosas. El lugar del ser humano en el mundo quedaría reducido a una simple evolución de la materia y su conciencia, la cual es como mucho un epifenómeno, convirtiéndose así en una especie de lotería cósmica. Recomendamos al lector encarecidamente la lectura de *Mitología materialista de la ciencia*, a manos del filósofo y

de este dualismo y arroja conciencia al aducir que la objetividad es un acuerdo convencional, un constructo teórico que no corresponde con la realidad. La ciencia no sólo está sustentada en una observación objetiva ni en una inferencia lógica, tampoco existe la ciencia como un ente abstracto, sino que existen personas que hacen ciencia. Ésta es una acción humana, tanto personal como social, la cual se inserta en un contexto histórico donde las investigaciones no se dan como algo automático, ni se comportan mecánicamente como si las ejecutara un ordenador, sino que requieren de todas las facultades humanas. Entre ellas, la razón analítica tiene su gran peso de importancia, pero no por ello es la única que actúa: “La ciencia resulta de la persona en su totalidad, con todas sus capacidades, actitudes y circunstancias. Esto incluye las emociones, sentimientos, motivaciones, afectos, intereses, capacidad de atención, intuición, imaginación, etc.” (Castro Sixto y Marcos A., 2014, p. 170).

Disuelta, en parte, la frontera entre el sentimiento y la razón, nos quedan aún muchas fronteras que derribar: la característica esencial de la ciencia occidental es que ésta respira y emana un dualismo que se cuela en todos los rincones habidos y por haber. Por tanto, vamos a proseguir en esta dirección, entre la línea que sigue separando lo objetivo de lo subjetivo. Como veíamos, esa visión positivista de la razón lógica es altamente reduccionista, empero, tiene su gran utilidad en los pensamientos abstractos como el álgebra y el cálculo. Nuestros pasos, que buscan seguir la estela de las preguntas universales con las que comenzábamos, van a desviarse del estudio de estas ciencias, pues, parafraseando al filósofo Juan Arnau en su obra *La fuga de Dios*, el dilema está entre la vida y la lógica, ya que el propio arte de la vida escapa a todo corsé que la lógica intente utilizar en su intento de apresarla.

¿Cuánto pesa la nostalgia? ¿Se puede medir la esperanza y los miedos a través de un contrapeso? ¿Cómo se capta la existencia? La paradoja que, de forma consciente o

---

teólogo Francisco Javier Soler Gil, el cual nos pone sobre aviso de las consecuencias derivadas de ésta corriente. Este estudio excede los límites de nuestro trabajo, por lo que nuestra única pretensión es señalar, sin entrar en la profundidad necesaria que requeriría este tema, cómo científicos de la talla de Newton abdican de su perspectiva mecanicista por dar lugar a corrientes tan frías como la materialista, donde se dibujaría un mundo secular solitario, insensible e inconsciente. Además, la célebre figura de Albert Einstein, conocido entre otras cosas por presentar la teoría de la relatividad, más acorde con la verdad como correspondencia que la teoría de Newton, también cede un espacio para la expresión de una inteligencia divina. Ambos autores han vislumbrado cómo, en sus investigaciones, siempre ha existido algo que escapa a sus parcelas explicativas, por lo que el objeto de su estudio ha conllevado a postular la existencia de algo más allá de la materia y, por tanto, la validez del saber metafísico.



inconsciente, baña todo estudio estriba en que la conciencia, como la vida y la existencia, es lo más íntimo y lo más cercano: justo por esta razón es lo más distante. La ciencia, al encontrarse con fenómenos tan complejos, decide guiarse por sus metodologías al uso y, al ser heredera del mecanicismo, intenta estudiarlos a través de su descomposición. Es decir, la vida, al ser una manifestación tan complicada y oscura, necesita ser entendida a través de la investigación de sus partes más simples. Sin embargo, “la vida no se puede estudiar descomponiéndola, sino profundizando en la vivencia – y lo mismo ocurre con la mente –” (J. Arnau, 2017, p.254). Para seguir el pulso vital y no perder su mano, debemos aceptar con gratitud los estudios objetivos – los cuales han dado a luz el entendimiento del cerebro y las leyes físicas de la naturaleza – y seguir nuestro camino hacia saberes que hablen sobre la subjetividad del sujeto, pues sino lo hacemos corremos el riesgo de convertirnos en seres dependientes, sumisos y con una capacidad de percepción debilitada:

“El análisis con su reducción de la complejidad a la simplicidad es tradicionalmente un modo útil de practicar la ciencia. No obstante, sus desventajas se hacen aparentes cuando el análisis adopta la posición del nada más. Cuando la química es *nada más que la física de las moléculas*, un organismo es *nada más que su química constituyente* y la mente *nada<sup>6</sup> más que células nerviosas y neuroquímicas en acción*, el resultado es la estrechez de perspectiva (M. Almendro, 2018, p 314).

Para entrar en el campo de la subjetividad necesitamos adentrarnos en una ciencia que acepte nuestra percepción de forma plena, tenemos que cambiar el foco de la abstracción y sustituirlo por la percepción. Buscar en nuestros mares subjetivos los grandes interrogantes y no en corrientes que congelan las respuestas en símbolos y lógica. Se debe, por tanto, hacer un reajuste interior para obtener una percepción capaz de captar los enigmas vitales. Sin embargo, de estas páginas se deriva una buena y una mala noticia: la primera es que los hechos empíricos contrastables no abarcan toda la

---

<sup>6</sup> Quisiéramos aventurar, como curiosidad, la siguiente pregunta “¿Qué pasa con la nada” (Heidegger, 1970, p. 23) se pregunta el metafísico alemán. Critica a la ciencia que en su estudio sobre el ente siempre zanja sus explicaciones en lo objetivo y analítico, no quedando nada más que explicar. De esta forma la participación del investigador queda sumisa al objeto que estudia, pues éste tiene la última palabra. Aunque más que curiosidad, éste autor nos pone sobre aviso de una consecuencia muy importante que se deriva del estudio científico, nuestra existencia queda doblegada y desdignificada.

realidad, mientras que la segunda deriva de ésta y es que la subjetividad es llanamente la expresión de lo que no está ahí ¿Cómo la estudiamos entonces?

## 2. Aquello que no puede ser visto

¿Necesitará la ciencia echar mano del saber metafísico? Devolver la dignidad y validez epistémica y ontológica a esta materia trae consigo grandes consecuencias que quizá no gusten a las mentes más ingenuas, empero, aportará mucha conciencia a la humanidad y grandes alegrías a sus corazones. Por empezar, nos trae sabiduría sobre qué herramientas son necesarias para el empleo de la subjetividad ¿Qué es la vida? Esta es una de las preguntas vitales que rastreamos, pero es difícil estudiarla cuando nos encontramos inmersos en la vida misma. No hay una distancia desde la que podamos realizar una teoría, sino que existimos y somos en ella. De tal manera que vamos a buscar cómo acceder a un ámbito preteórico. En este encontraremos varias pistas: la importancia de la percepción, la verdad como dotadora de sentido, el ámbito de la sensibilidad, el conocimiento experiencial y nuestra relación con el mundo en términos de cuidado.

Estas pistas nos servirán como llaves maestras para comenzar a meternos de lleno en la subjetividad y, también, para avanzar en el rastreo de esos enigmas ancestrales. Pero antes de utilizar estas llaves, debemos seguir derribando esas fronteras binarias. No es tarea fácil que la ciencia valide a la metafísica, pues con ella laten estigmas como un ‘saber’ religioso, una mera creencia o pura irracionalidad, etc. De tal manera que debemos caminar paso a paso y seguir reflexionando sobre el dualismo epistemológico. Así pues, hablemos un poco de metafísica primero para recoger esas pistas y, más tarde, volveremos a meditar sobre la superación del dualismo.

Cierto es que aún nos parece apresurado adentrarnos ahora en el saber metafísico como esa gran primera ciencia que nos habla sobre el ser. Por eso justo en el punto que nos encontramos, nos gustaría echar mano del saber heideggeriano, porque al igual que en su obra *¿Qué es metafísica?*<sup>7</sup>, nosotros también dimitimos en meternos de lleno en este

---

<sup>7</sup> “¿Qué es metafísica? La pregunta hace concebir la esperanza de que se va a hablar *acerca* de la metafísica. Renunciamos a ello. En su lugar vamos a dilucidar una determinada cuestión metafísica. De este modo nos sumergimos inmediatamente dentro de la metafísica misma” (Heidegger, 1970, p.15)

saber. No obstante, lo que si haremos es adentrarnos en interrogantes de índole metafísico, lo cual nos conducirá indirectamente a dicha disciplina: ¿Quiénes somos? ¿Por qué existimos? ¿Cuál es el sentido de la vida?

La sabiduría de la antigua Grecia, junto al alemán, postula una de las máximas filosóficas más importantes a lo largo de la historia: conócete a ti mismo. Antes de meterse en barros fangosos sobre cuestiones del ser, es imprescindible preguntarnos por quiénes somos y qué sentido tenemos. Aunque no podemos olvidar que estas preguntas conectarán, más tarde o más temprano, con la pregunta más mística de nuestros tiempos ¿Qué es el ser? En palabras del doctor José Manuel Chillón: “la pregunta por el ser que convoca el hombre no es una pregunta más que el hombre pudiera no hacerse, sino la pregunta que le constituye como aquél ente ocupado por el ser en cuya pregunta le va su propio ser” (J. M. Chillón, 2017, p. 749). Y es que, el saber metafísico, a pesar de ser la ciencia menos productiva, es la más provechosa para el hombre, pues no es solo una ciencia necesariamente intrínseca a la conciencia humana, sino que de ella dependerá el sentido y la autenticidad de su propia existencia<sup>8</sup>. Con Heidegger cambiamos, en términos literales, nuestro foco del pensamiento abstracto hacia nuestra percepción y sensibilidad, pues el método que éste propone busca orientar un camino por el que encontrar el sentido a estos enigmas ancestrales. Es justo por esto por lo que hemos decidido incluir a esta figura en el escrito, pues creemos que a través de su pensamiento podemos ubicar, al menos en este punto que nos encontramos, nuestro caminar hacia la intención de nuestro trabajo. Para ello acudiremos a cuatro de sus máximas metodológicas, a saber: la verdad como sentido, el ámbito de la sensibilidad, el conocimiento experiencial y nuestra relación con el mundo en términos de cuidado. Una vez hayamos resumido estos cuatro instrumentos, podremos seguir caminando, pues éstas resonarán una y otra vez, a partir de aquí, hasta el final de nuestro mensaje.

Podemos situar la metafísica heideggeriana como una corriente fenomenológica de la hermenéutica. Ésta consiste en reconducir la fenomenología – la cual ha estudiado de su maestro Husserl – al estudio de la experiencia humana y en utilizar la hermenéutica como herramienta para la interpretación de la existencia. Se considera, pues, la

---

<sup>8</sup> Frente a la concepción de ciencia que hemos estado viendo hasta ahora, se presenta un saber que parece prometer un lugar legítimo para la humanidad, en el que no quede sublevado al conocimiento del ente.

existencia del ser humano como una fuente de sentido, la cual es capaz de significar toda esa realidad que le envuelve y en la cual se encuentra inmersa. Con esto nos hallamos ante un nivel de verdad, pero no el mismo nivel de una afirmación de tipo proposicional. Es decir ¿Cuál es el sentido de nuestra existencia? ¿Por qué estamos en el mundo? Responder estas preguntas supone adentrarse en la profundidad de la verdad como dotadora de sentido. Buscar la verdad como sentido implica buscar la razón de por qué las cosas son así, no una verdad que esté escrita la cual podamos verificar a través de la correspondencia con su objeto<sup>9</sup>. Este tipo de verdad, que el alemán recoge del pensamiento aristotélico, *aletheia*, es un nivel de autenticidad tan próximo a nosotros que pasa desapercibido. Así ocurre con la vida, la existencia y nuestra conciencia: son dimensiones en las que estamos inmersos. Heidegger sustenta aquí una de las razones por las que, dichas dimensiones, rechazan ser comprendidas por los cauces habituales: los instrumentos teóricos<sup>10</sup> del pensar representativo, dando lugar a la verdad como correspondencia. No nos encontramos la vida como una cosa, y “el existir tampoco es cosa alguna – en sentido objetual – ni siquiera un compuesto de vivencias” (J. M. Chillón, 2019, 140). Nuestra vida es una existencia que es y que tiene que ser – reflexión que Heidegger recoge a través del término de vida fáctica –, por lo que su investigación no puede solventarse con un instrumental objetivo y una razón analítica, pues éstos fragmentan toda la realidad en la composición de sujeto y objeto<sup>11</sup>, mientras que la existencia no es una cosa, ni la otra. Es una dimensión en la que nos hallamos inmersos, se nos da de forma inmediata, por lo que no podemos estudiarla desde la distancia, esa separación es inviable.

Por tanto, tenemos que dar de baja a los conceptos teóricos para poder captarla, pues éstos son los culpables de que se mantenga nuestra existencia tan lejana cuando en

---

<sup>9</sup> Por ejemplo, cuando uno escribe “estoy viendo a dos hombres”, hay una verdad proposicional que se corresponde con el hecho de que hay dos hombres. No obstante, anterior a este enunciado, hay una verdad anterior y es el fenómeno de ver, un “estoy viendo”, por tanto el sentido por el que yo veo a dos hombres se debe a este fenómeno.

<sup>10</sup> Estos instrumentos teóricos, de donde surge la verdad como correspondencia – la cual también procede de la teoría aristotélica –, son los que en su máximo esplendor culminan en la técnica contemporánea, la cual, para el alemán, es la metafísica consumada, pues en ella encontramos el olvido del ser.

<sup>11</sup> “Porque ¿Qué puede ser más evidente que el hecho de que un sujeto se relacione con un objeto y viceversa? Esta “relación-sujeto-objeto” se convierte en supuesto necesario. Pero todo esto no pasa de ser un supuesto que –aunque incuestionable en su facticidad – resulta, sin embargo, y precisamente por ello, enteramente fatal, si su necesidad ontológica y, sobre todo, su sentido ontológico son dejados en la oscuridad” (Heidegger, 1951, p. 85).

realidad es lo más cercano y lo más conocido para nosotros<sup>12</sup>. Acceder a un ámbito preteórico supone acceder al ámbito de la sensibilidad – lo que significa, en términos husserlianos, suspender nuestra actitud natural y ponernos en actitud fenomenológica –. Si nuestra percepción se encuentra tal y como las ciencias naturales ven el mundo, como una realidad compuesta exclusivamente por hechos cuantificables, no seremos capaces de captar la vida ni la existencia, las cuales no se dejan apresar por el corsé de las definiciones y los términos. Por tanto, debemos poner entre paréntesis este tipo de percepción y así reconducir nuestra sensibilidad interior para conectar con la vida. En otras palabras y parafraseando a J. M. Chillón, la existencia no es algo sobre lo que escribir, tampoco se puede cuantificar, sino que ésta misma es a partir de la cual nosotros escribimos y cuantificamos<sup>13</sup>. Realizar una reducción fenomenológica, ó sea, este poner entre paréntesis – un método llamado hermenéutica de la facticidad – es como dar un paso atrás: nos dirige a conectarnos con dicho ámbito pre-teórico, es decir, el ámbito de lo afectivo. La sensibilidad necesaria para vivir la vida nos viene de género, pues el primer contacto que tiene el ser humano consigo mismo, con los demás y con el mundo se da en términos de cuidado – una relación hermenéutica –. Ese estar-en-el-mundo es la condición existencial del ser humano, así pues, su modo de ser en la vida, a través de su personalidad, se da de forma afectuosa.

Por tanto, el conocimiento experiencial y la esfera subjetiva abala su razón de ser en este pretexto, en esa conexión sensible y primera que relaciona a la persona consigo misma, con el mundo, con el resto de las cosas y personas que le rodean. Así pues, el alemán postula la necesidad del cuerpo físico y la conciencia para acceder a este ámbito cognitivo. A grosso modo, viene a significar que las matemáticas no tienen por qué ser vividas para comprenderlas y, en cambio, aquellos enigmas que buscan resolver cuestiones existenciales necesitan de la vivencia para entender el sentido de la cuestión. La vida no se comprende en su entera disposición ni en los libros, ni en las palabras, sino que se necesita vivir la vida y no apresarla en el razonamiento o el discurso. Con

---

<sup>12</sup> En palabras de Heidegger, el ser humano, ó sea, “el Dasein es para sí mismo ónticamente “cercanísimo”, ontológicamente lejanísimo y, sin embargo, preontológicamente no extraño” (Heidegger, 1951, pg. 40).

<sup>13</sup> “La vida no es algo sobre lo que filosofar, sino desde lo que se debe hacer filosofía. Por eso, la vivencia de tal inmediatez y de tal singularidad irreductible al concepto no puede cobijarse bajo ningún patrón teórico” (J. M. Chillón, 2016, 143).

Heidegger nos adentramos entonces a ese conocimiento experiencial subjetivo y en este ámbito sucede que las ancestrales preguntas deben envolver y penetrar el corazón del humano que se interroga por ellas, pues sino es desde esta disposición, nos situaremos simplemente en esa actitud natural que Husserl define. El sujeto, por tanto, debe desvanecerse en este interrogar hasta que la distancia entre el objeto de estudio y el sujeto desaparezca.

Aunque ya estemos de lleno metidos en la subjetividad, nuestra intención no es seguir profundizando en ella, al menos por ahora. Por recordar un poco al lector nuestras sendas, en primera instancia hemos abolido esa dicotomía dualista a través de los laboratorios, pues hasta en las ciencias más abstractas la razón lógica necesita la participación de otras facultades humanas, como la imaginación. Hemos visto también cómo la construcción teórica de lo objetivo supone una utopía inalcanzable, pues siempre se hace ciencia desde un espacio, un tipo de metodología y una pasión. Nuestros pasos después se desviaron para seguir el pulso vital de la existencia, alejándonos de lo abstracto y acercándonos a la metafísica heideggeriana, como un ejemplo muy acertado de ese reajuste interior que necesitamos en nuestra percepción. Las herramientas que hemos decidido recoger de Heidegger han sido estas cinco: la importancia de la percepción, la verdad como sentido, el ámbito de la sensibilidad, el conocimiento experiencial y nuestra relación con el mundo en términos de cuidado.

Lo que acabamos de ver nos pone sobre aviso de los límites del estudio objetivo y cómo la ciencia no es capaz de abordar los centros subjetivos de la conciencia, por lo que necesitamos un paradigma científico que tenga en cuenta estos preceptos, pues si no lo hacemos no conseguiremos trazar un puente, tan urgente como necesario, entre metafísica y ciencia. Al igual que ocurre entre religión y ciencia o entre lo irracional y lo racional. Por tanto, es necesario antes de seguir moviéndonos dentro de los mares subjetivos, volver a ese dualismo<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Al esclarecer estas dicotomías, buscamos más bien pintarlas como escalas de grises. Es decir, no hay objetividad sin subjetividad, ni razonamiento sin emoción. Quizá puedan separarse si nuestro interés es educativo o explicativo, pero no debemos olvidar su gran interrelación, pues si lo hacemos caeremos en el peligro de convertirnos en unos paralíticos vitales y dejar la puerta abierta al aislamiento y a la depresión.

### 3. Hacia el holismo

¿Es la ciencia la mejor forma de ver el mundo? Son muchas las ciencias y las corrientes de estudio que intentan dar respuesta desde su prisma a esos grandes misterios de la vida humana. Todas ellas se refieren a un mismo objeto, pero la realidad es que cada una, dentro de su campo de conocimiento, parece dedicarse a construir su propio lenguaje, como si no tuviera nada que ver con el resto de las disciplinas. Esta incomunicación conlleva creer que el objeto de estudio de cada disciplina es diferente y no pueden trazarse puentes entre ellas por la incompatibilidad existente. Sin embargo, si preguntas tan universales calan a diferentes saberes y especialidades ¿Por qué no buscan entre sí un saber cooperativo? ¿Por qué no utilizar la vista de un pájaro para apreciar todas las conexiones en vez de un microscopio que se especialice? La realidad es que hay tantas racionalidades como disciplinas, el problema es la excesiva complejidad de cada especialización científica que no les permite ver fuera de su camino, como si llevaran unas anteojeras de caballo. Sin embargo, esa vista de pájaro nos permite advertir dogmas, ver qué tipos de racionalidades existen y qué pueden aportar ¿Será la metafísica una de ellas? Creemos que sí. Pero antes de dar razones, debemos encaminar nuestros pasos hacia una lectura muy esclarecedora: el *Manifiesto por una ciencia post-materialista*. Éste es un texto que surge de un encuentro que tuvo lugar en febrero del 2014 en la Canyon Ranch<sup>15</sup>, donde numerosos científicos de diversos campos de la ciencia – como biólogos, psicólogos, neurocientíficos, médicos y psiquiatras –, mantuvieron un debate acerca de la necesidad de un cambio de cosmovisión que se acerque a una perspectiva holística. Su principal crítica, como la nuestra, es la dualidad que baña todo el panorama epistemológico. Así, proponen una visión del mundo donde se derriben las fronteras que atienden a los pares ciencia-religión, racional-irracional, materia-mente, conciencia-cuerpo, razón-sentimiento y objetividad-subjetividad. Adentrarse en ellas es ahora nuestro labor, ya que nos darán a conocer, entre otras cosas, dos de las más importantes: la espiritualidad pertenece a un ámbito cognitivo y la verdad como sentido conecta con la verdad participativa. Para seguir esa estela de los enigmas ancestrales necesitamos desarrollar estos temas, pues sin ellos no podríamos

---

<sup>15</sup> Encuentro en Canyon Ranch. (2014). *Manifiesto por una ciencia postmaterialista*: [https://www.takiwasi.com/docs/arti\\_esp/ManifiestoporunaCienciaPostmaterialista.pdf](https://www.takiwasi.com/docs/arti_esp/ManifiestoporunaCienciaPostmaterialista.pdf)

meternos en un mar de subjetividad sin que las críticas se nos echaran encima. Por tanto, paso a paso. Y con buena letra.

### 3.1 Ciencia y religión

Son muchos los investigadores que condenan cualquier acercamiento entre ciencia y religión, sin embargo, hay entre ellas una relación tan estrecha que es imposible de romper, aunque sea posible de ignorar. Cuando hablamos de religión, no sólo hablamos de aquella institución que busca con sus dogmas y su saber doctrinal alumbrar al individuo en la verdad suprema y única. La palabra religión también viene de la raíz latina del verbo *religare*, o sea, «atar o unir» dos dimensiones del mundo, uno espiritual y otro material. Si partimos de esta definición de religión, podemos vislumbrar cómo cualquier institución religiosa se dedica a esa espiritualidad, aunque todas ellas con numerosas diferencias. Esa espiritualidad es la que nos interesa, como un ámbito cognitivo y un aspecto fundamental de la existencia humana. Los textos religiosos que derivan de ella pueden servirnos como guías para buscar en ellos la verdad que resuena con cada cual. Para el paradigma post-materialista, valga decir que para nosotros también, es de vital importancia el acercamiento entre espiritualidad y ciencia, “este pasaje puede ser incluso aún más crucial que la transición del geocentrismo al heliocentrismo <sup>16</sup>” (Encuentro en Canyon Ranch, 2014, p. 3) en la evolución del ser humano.

La visión científica que se propone es holística por varias razones, apela a derribar la frontera entre lo racional e irracional y no en un sentido relativista en el que todo valga, sino en un sentido humilde en el que cada saber es consciente de sus limitaciones. Este derribar permitirá tener en cuenta la totalidad como algo más que la suma de sus partes y, por tanto, la espiritualidad, por ser un aspecto fundamental de la humanidad, será una faceta más a incluir en todas las dimensiones que componen al ser humano. Además, no sólo es que “el hombre sea ese extraño híbrido a medio camino entre la carne y el espíritu” (J. Arnau, 2017, p. 50), es que admitir esta reflexión y otorgarla un valor ontológico supone cambiar la noción antropológica del ser humano, devolviéndole la

---

<sup>16</sup> Lo curioso de esta cita es que el acontecimiento de Galileo marca el comienzo de la ruptura entre ciencia y religión, mientras que justo ahora se trae a colación para marcar un puente entre ambos saberes.



dignidad y su lugar en el mundo. Derribar las fronteras entre ciencia y religión, entre racional e irracional, nos deriva de forma intrínseca a un nuevo paradigma de salud y enfermedad, bienestar y desdicha. Justo de esto tenemos mucho sobre lo que hablar, pero aún no ha llegado su hora. Basta con apelar a que la vivencia espiritual, por aguardar una comprensión transmaterial, puede ser la piedra angular o el toque de gracia de la salud humana. Para Juan Arnau, cualquier conocimiento que tache la espiritualidad, o que elimine el espíritu de los movimientos de la naturaleza, es una amenaza para el mundo. Y nosotros estamos en consonancia con esta reflexión, pues a pesar de que la espiritualidad no sea una prioridad científica en nuestros tiempos, los espacios divinos siempre están ahí, sólo hace falta devolver la salud al ojo del corazón y disponer de los medios perceptivos adecuados para sentir la divinidad que impregna cada rincón del mundo.

Como adujimos anteriormente en otros apartados, debemos dar gracias a los avances físicos y tecnológicos, aprender de ellos y seguir nuestro camino. Es decir, aprender el conocimiento de estas disciplinas y aceptar con gratitud los límites de sus paradigmas, pues éstos abren un camino directo hacia el estudio, desde otras disciplinas, del individuo, de la vida, de la realidad y del ser. En otras palabras, la ciencia es válida, pero no lo es todo. Por ello, concebimos de vital importancia un paradigma holístico de la ciencia, pues desde él se devuelve nobleza al saber metafísico y religioso – que no a sus dogmas, valga decir –, pues sus metodologías al uso permiten profundizar en los grandes misterios, mientras que “la ciencia y su racionalidad se ven limitadas en este ámbito” (M. Almendro, 2018, p. 315).

### **3.2 Mente y materia**

Una ciencia holística ha de tener en cuenta que el mundo no puede entenderse sin hacer referencia a la mente. Ésta es un aspecto de la realidad y tiene la misma importancia y el mismo peso ontológico que el mundo material. La mente afecta tanto al cuerpo, como veremos más adelante, como al mundo material. Si nuestra mentalidad la concebimos únicamente como abstracta, lógica y analítica, entonces utilizaremos la naturaleza para manipularla, desmontarla, perforar montañas, talar bosques, utilizar seres vivos en experimentos científicos, etc. Sin embargo, si la sabiduría de la mente no va únicamente

en la búsqueda de poder, entonces podremos utilizar la naturaleza para observarla, admirarla y cuidarla. Entre la naturaleza y el ser humano también hay una conexión íntima, por lo que si la sociedad toma conciencia sobre su huella en el mundo, podrá utilizar esta conexión no sólo como dominio, sino también desde el respeto. Nuevamente, podemos separar mente y materia a fines explicativos, pero no podemos negar su relación tan honda, ni negar a la mente su peso ontológico. Derribar esta frontera conlleva intrínsecamente aceptar esa verdad como sentido de la que hablábamos en el pensamiento heideggeriano: nuestra relación con el mundo es en términos de cuidado. Y este tipo de verdad nos conecta de lleno con la verdad participativa de la que habla Juan Arnau. Si concebimos a la naturaleza como algo que someter, nos cuidaremos de hacer que así sea; sin embargo, si la reconocemos como un hogar, como un lugar que sostiene el crecimiento humano y que, por tanto, debe ser respetado, entonces nos cuidaremos de que la naturaleza esté protegida y atendida. El término del cuidado, recordemos, es una relación hermenéutica que conecta, en este caso que hemos expuesto, a un ser humano con la naturaleza. Es decir, una relación creadora de sentido, en la cual uno puede participar como buenamente se quiera: desde la destrucción o el respeto.

Páginas atrás, cuando hablamos de esa ruptura entre religión y ciencia en la historia, adujimos que esas mentes con frescas ideas no querían comprometerse con las metodologías al uso. Buscaban no quedarse de brazos cruzados y comprender la realidad a través de otras lentes – otros saberes – que no fueran tan limitantes. Con estas nuevas investigaciones el sentido de la verdad se limitó a la verdad como correspondencia. Sin embargo, ahora que nos hallamos justamente a la vuelta, en la conexión entre religión y ciencia, entre mente y materia, advirtiendo la existencia de la verdad como sentido, podemos ver cómo ésta deriva intrínsecamente en una verdad participativa. En otras palabras, la verdad del mundo dependerá de la utilidad que hagamos de ella. Los seres participan del mundo, están ahí desde que llegan a la tierra a través del nacimiento. Depende de ellos, de su guía, de su saber y su empatía, qué mundo tendrá lugar. No debemos esperar de brazos cruzados a que “las cosas en sí” nos cuenten la verdad sobre ellas – ese sometimiento del que tanto Heidegger como Arnau nos pusieron sobre aviso –, sino que hay que responsabilizarse y coger los raíles de la vida, hacer ruido subjetivo, para crear, si se quiere, un mundo en el que merezca la pena

vivir. Derribar las fronteras entre espiritualidad y ciencia, irracional y racional, mente y materia, es la razón por la que asentimos con el brillante objetivo de Juan Arnau al escribir su obra: “La fuga de Dios (...) se concibe como una entrega: Dios renuncia a ser soberano del mundo y se deshace en el mundo. Desde entonces, sólo puede vivir a merced de la evolución espiritual de los seres que lo habitan” (J. Arnau, 2017, p.14).

### 3.3 Mente y cuerpo, sentimiento y razón

El estudio sobre la relación mente y cuerpo quizá sea el quebradero de cabeza más antiguo. La postura materialista y mecanicista investiga cada parte por separado, pero ha chocado con sus límites sin haber resultado el enigma de esta relación. Esta relación es objeto de estudio de muchas disciplinas y siempre ha sido considerada de vital importancia, pues arrojar luz sobre ella ayuda a la comprensión de todas esas áreas que se dedican a su estudio, pero no sólo eso, sino que también incumbe al entendimiento de la propia existencia, como también a nuestro conocimiento sobre la salud y la enfermedad.

Nuestra postura, como ya sabrá el lector, no reduce ni identifica la mente con el cerebro; ni si quiera con otras partes del cuerpo. Muchos de los investigadores que hemos estudiado, como los científicos participantes del paradigma post-materialista, como así también Soler Gil, Manuel Almendro, Fericgla y Juan Arnau, sostienen junto a nosotros que los sentimientos y pensamientos no gestionados son puertas abiertas hacia las enfermedades, tanto físicas, como mentales. Los estudios en psicología<sup>17</sup> comprueban la gran influencia que tiene la actividad mental en el comportamiento, como por ejemplo los deseos, los miedos, las metas y las creencias. Nuestra mente, si la prestamos atención, no para de estar activa. Al igual que el proceso de respiración lo hacemos de forma inconsciente, como cualquier proceso biológico de índole vegetativo, con la actividad mental también ocurre lo mismo. El problema viene cuando “la máquina pensante, que muchas veces se entrapa en un juego neurótico de ping/pong, enajenado, se acaba proyectando en la conducta” (M. Almendro, 2018, p. 331). Estudios en psiconeuroinmunología<sup>18</sup> descubren cómo los pensamientos y emociones influyen en

---

<sup>17</sup> Encuentro en Canyon Ranch. (2014). *Manifiesto por una ciencia postmaterialista*. p. 2.

<sup>18</sup> Ibid

la actividad física de los sistemas fisiológicos<sup>19</sup> y en la actividad neuronal del cerebro: el miedo, junto al estrés hacen que las neuronas se encojan y tengan entre sí una conexión débil, incluso son capaces de destruirlas<sup>20</sup>. Citamos estas pocas investigaciones y reflexiones que nos hemos encontrado, con la seguridad de que nos dejamos en el tintero muchas más. Todo esto nos lleva a concluir que las emociones hablan, a través de su correlato químico, de forma global: por lo que el mismo cuerpo, un compuesto de materia, vive las emociones literalmente.

Además, volviendo a la lectura heideggeriana, al ser el afecto nuestro primer contacto, no es de extrañar que las emociones, esa sensibilidad subjetiva del ser humano, afecten de manera directa a las relaciones que establece consigo mismo, con su cuerpo, con los demás, con el mundo material, natural y todas sus dimensiones. Siendo así que, lo que más nos acerca a los demás seres de nuestra especie, no es compartir un mismo idioma o habitar en un mismo territorio, sino ser cómplices sentimentales. Haciendo eco a Schopenhauer, el dolor es aquello que más nos une; pero superando su obra intelectual, son más bien todas las vivencias emocionales lo que más reafirman las conexiones con los distintos seres humanos. Así pues, ¿De qué nos sirve esta dicotomía que separa la actividad mental de la material o la sentimental de la racional? ¿Verdaderamente existe? Por otro lado, ¿De dónde surgen estas patologías? ¿Quizá éstas tengan su origen en el abandono de la vida interior? ¿Y este abandono tiene relación con ese afán de dominio del mundo exterior? Indudablemente, nosotros creemos que sí.

A pesar de todo, las emociones siguen siendo un problema esencial para cualquier disciplina, pues ¿Cómo damos el salto de lo objetivo a lo subjetivo? Aunque a éstas alturas ya comprendemos que lo objetivo necesita de lo subjetivo, sigue teniendo sentido preguntarse cómo realizar su estudio. Por tanto ¿Cómo observar hechos

---

<sup>19</sup> “Por ejemplo, gracias al estudio de la mente y de la importancia que tiene en la construcción del mundo habitado por los humanos, cada día aparecen más datos que permiten afirmar, sin lugar a dudas, la existencia de profundas relaciones entre el cáncer y el sistema endocrino (donde residen principalmente las emociones); entre el estrés, las depresiones emocionales y el sistema inmunitario (a mayor estrés, menor eficacia inmunológica); entre las alergias físicas, hasta ahora atribuidas de forma genérica al polen primaveral, y las fobias o miedos psicológicos, y un largo etcétera más que hoy constituye el interesante objeto de estudio de la psicoimmunología” (Fericgla, 1994, p. 1)

<sup>20</sup> Puede buscarse la primera referencia sobre el impacto de las emociones en el cerebro, por un lado en la página 281 – respecto a la débil conexión entre neuronas – y, por otro lado, en la página 279 – respecto a la destrucción de las mismas – en la obra de Juan Arnau, (2017). *La fuga de dios: las ciencias y otras narraciones*. Atalanta, Ed. Girona, España.

invisibles e interpretables de forma subjetiva? Ya sabemos cómo hacerlo, como también sabemos que el empirismo puro no basta. Y ese paradigma post-científico también lo sabe, pues otra de sus pretensiones es investigar esos mares subjetivos de la experiencia humana, ya que el descuido de ello deviene en una concepción empobrecida de nosotros mismos, de nuestro lugar en la naturaleza y de numerosas patologías modernas que están al orden del día.

### **3.4 Hacia la participación**

A través de este nuevo paradigma científico hemos visto cómo la espiritualidad es parte del ser humano, a la vez que un ámbito cognitivo y no de creencia. Por tanto, es fundamental que la visión científica acepte sus límites y comience a cultivarse de otros saberes: necesita comprender que hay diferentes tipos de racionalidades y conocimientos igual de válidos. Hemos hablado también de ese binomio entre mente y materia, conectándole con la verdad como sentido y su relación con la participación. Por tanto, uno de nuestros postulados en este trabajo es que la participación – entendida como esa capacidad subjetiva, o perceptiva, de una persona capaz de crear verdad – es un instrumento legítimo de cognición. Ésta, además, no debe ser un concepto asociado con la mente primitiva: tal y como Juan Arnau aduce en su obra, aunque muchas corrientes de pensamiento le han tachado como tal. La participación es necesaria en el proceso de obtener conocimiento, tanto en su dimensión subjetiva como en sus pretensiones de objetividad, ya que cuando uno ve los fenómenos con distancia, está ya de lleno en un tipo de participación y, por tanto, en un tipo de conocimiento.

Este par entre mente y materia nos ha llevado a hablar sobre la mente y el cuerpo, como también sobre la razón y el sentimiento. Estos tres binomios nos hacen entender lo siguiente: tal y como queremos que sea el mundo en el que vivimos, así será. Por tanto, tal y como queremos que sea el cuerpo en el que habitamos, así ocurrirá. Es decir, nosotros, al participar de la verdad, tenemos la potestad de crear aquello que queremos: un mundo amable, un cuerpo sano y un bienestar psicoemocional. Solo hace falta poner conciencia y presencia en nuestras acciones, pues a través de ellas saldrán a la luz unas consecuencias u otras. Con esta reflexión nos metemos de lleno en el problema de la salud y la enfermedad, pero esta parada es la última de nuestro escrito. Por ahora vamos

a seguir adentrándonos en el dualismo objetivo y subjetivo. Los hechos empíricos no bastan para dar cuenta sobre la extensión completa de la realidad, por tanto, nos vemos en la necesidad de echar mano del prisma subjetivo. El problema es que lo subjetivo es aquello que no podemos ver, pues ¿Cómo se palpa el sentido de nuestra existencia? Debemos encontrar una filosofía que nos ayude a educar nuestra mirada para seguir el pulso vital. Esta fue la razón por la que acudimos a la lectura del saber heideggeriano. En el siguiente punto vamos a ver su propuesta, como también la de Juan Arnau. Aunque ya adelantamos al lector que no escogeremos ninguna de ellas, nuestros pasos seguirán a través de las epistemologías antiguas. Creemos que éstas tienen un potencial subjetivo que nos llevan a participar del conocimiento de una forma muy liberadora. Y el saber liberador es la herramienta contraria al saber dominante: por ello, nuestro objetivo es regresar a la memoria de nuestros ancestros, a ver qué tienen que contarnos ¿O quizá sean mentes primitivas cuya subjetividad les llevó al campo de lo irracional?

#### **4. La dimensión subjetiva a través de la participación**

En este ámbito la objetividad no queda olvidada, simplemente la ponemos entre paréntesis, pues su función aquí es secundaria. Lo que nos interesa ahora es el ámbito pre-teórico: vivir para conocer la vida, observar la mente para comprender la conciencia. Es hora de participar de forma activa y dejar para después las reflexiones de índole intelectual que busquen dibujar un mapa general. Por tanto, nos olvidamos de la predicción, del cálculo y del estudio desde la distancia analítica, para pasar a realizar un acto de unión, es decir, inmiscuirnos a estudiar el objeto desde dentro.

Heidegger, gran conocedor de que los sentimientos humanos son lo primero que nos conecta con la existencia, propone tres templos de ánimo: la angustia, el tedio y la alegría por la existencia. Éstos conducen a la desconexión de los entes y, por ende, a la conexión con la realidad misma, pues en ellos hallamos una forma de encontrarnos, de sabernos existiendo. Por ejemplo, cuando uno se encuentra angustiado por la vida misma, suele conectar directamente con preguntas existenciales: para qué sirve la vida, cuál es el sentido de ésta, cuál se supone que es el lugar de uno en el mundo, etc. Nuestra opinión es que estos templos son como la primera escala o un primer nivel.

Pero éstos no parecen ser suficientes para ayudarnos a dar respuestas a nuestros enigmas ancestrales, ni parece que agoten la explicación sobre qué es la vida.

Juan Arnau también se pregunta por qué tipo de sensibilidad es la necesaria. Éste aduce que de forma imprescindible se necesita ampliar el constructo de percepción para ser capaces de atender nuestro interior, ó sea, a nuestra conciencia. Por tanto, propone al igual que el alemán, realizar un tipo de *epojé* para desconectarse de los entes y conectar con la vida. Así pues, si la humanidad se encuentra inmersa en la vida, hace falta una autoobservación de la misma a través de nuestra experiencia en el mundo. E igual ocurre con la conciencia, ésta deberá ser estudiada en tanto conciencia que percibe, es decir, como algo activo, por lo que para captarla habrá que poner conciencia sobre la conciencia. Arnau propone dos técnicas: la meditación y la atención. Éstas herramientas son prometedoras, pues además de permitir una comprensión, invitan a reconciliar al ser humano con lo que es. Por acercarnos brevemente a estas herramientas, hemos decidido dejar que el sacerdote Pablo D'Ors nos aproxime a su utilidad con sus propias palabras:

“Basta un año de meditación perseverante, o incluso medio, para percatarse de que se puede vivir de otra forma. La meditación nos concentra, nos devuelve a casa, nos enseña a convivir con nuestro ser, nos agrieta la estructura de nuestra personalidad hasta que, de tanto meditar, la grieta se ensancha y la vieja personalidad se rompe y, como una flor, comienza a nacer una nueva. Meditar es asistir a este fascinante y tremendo proceso de muerte y renacimiento. Gracias a la meditación he ido descubriendo que no hay un yo y un mundo, sino que mundo y yo son una misma y única cosa.” (P. D'Ors, 2017, p. 2).

Volviendo a Juan Arnau, éste se pregunta si la participación antigua, la que se da en los periodos de esplendor griego, renovaría el aire de conciencia de nuestra época. Su respuesta parece ser negativa. La nuestra, que ha acompañado y asentido a las reflexiones de toda su obra, en este momento se bifurca, pues creemos que si tendría la capacidad de ayudarnos a ello. En la Antigua Grecia, el máximo nivel de conocimiento era la contemplación, sin embargo, Francis Bacon no veía ninguna utilidad más que artística a este tipo de actividad. Y cierto es que a partir de la revolución científica la humanidad ha asistido a un sin fin de avances médicos, científicos y tecnológicos, pero

“la sabiduría no sólo puede ser la búsqueda de poder o la eficacia en la manipulación, el conocimiento real debe tener algo liberador” (J. Arnau, 2017, p. 272). Arnau propone la necesidad una filosofía integradora y espiritual que nos oriente y realice en nuestra mirada un reajuste interior. Nosotros planteamos la detenida lectura, reflexión y participación sobre las culturas antiguas. Arnau propone la meditación, la empatía y la atención para realizar ese trabajo con nuestra sensibilidad y así, devolver la salud y la alegría al corazón; nosotros presentamos otras tres herramientas, a través de las cuales podremos experimentar la sacralidad del mundo y de nuestra naturaleza más íntima: el éxtasis, la contemplación y el trance.

Hemos dado con un paradigma que concibe tanto al ser humano, al mundo, como a la ciencia de una forma holística, por lo que podemos dar por validadas las llaves maestras de la subjetividad. Entre ellas están: la importancia de la percepción, la verdad como sentido, el ámbito de la sensibilidad, el conocimiento experiencial y nuestra relación con el mundo en términos de cuidado. Por otro lado, Arnau nos puso sobre aviso de que la verdad como sentido conecta intrínsecamente con la verdad participativa. También nos ayudó, junto a otros pensadores de diversas corrientes científicas y filosóficas, a esclarecer la necesidad de superar la brecha epistemológica entre ciencia y religión, como el resto de brechas dualistas que hemos ido relatando. Ahora nos sumergimos en un ámbito pre-teórico para traer a colación estas tres herramientas: trance, contemplación y éxtasis, las cuales hemos ido descubriendo en un proceso de reflexión muy arduo y lento. Sin embargo, conocemos su potencial epistémico por ser puertas capaces de dotarnos de un conocimiento liberador.

Al ser herramientas subjetivas y participativas, nunca han tenido peso ni atención para la ciencia y si han tenido interés, ha sido para relegarlas al ámbito de la irracionalidad. Pero su actuación es completamente la antípoda: nos acercan a la realidad de una forma tan profunda que muchos ignorantes lo calificarían como una simple alucinación. Estas herramientas son dignas de un estudio por parte de la ciencia y otras disciplinas, siempre que se haga desde la humildad y el respeto. En nuestro interior hay un gran mundo que se esconde en lo más hondo de cada uno, incluso la capacidad de comprender la realidad está enraizada en nuestro ser. Para ello, debemos estudiar estas nociones y darlas un valor real, tanto ontológico como epistemológico.



#### 4.1 Trance, éxtasis y contemplación

El antropólogo Santiago López Pavillard es el ejemplo perfecto como figura que experimenta el conocimiento a través de la participación. Esta participación la describe como investigar no investigando: a la hora de experimentar cualquier análisis queda pospuesto – así pues, exige esa actitud fenomenológica que vimos con Heidegger–. Uno de los chamanes con los que tuvo contacto califica a los académicos, entre otros, como ‘cocos con piernas’, pues centran su atención en la actividad mental y en el estudio de la razón, dejando así de lado la vida, su corazón y sus entrañas. Sin embargo, ahora que nos metemos con conceptos muy complicados de definir en un campo de reflexión teórico ¿Cómo hacer inteligible las tres herramientas propuestas? En nuestra cultura, la concepción de la racionalidad está fuertemente influida por la metodología y los avances de las ciencias. Nuevamente nos enfrentamos a la dualidad racional e irracional, donde salvaguardar el valor de categorías de tal calibre es difícil.

En la tesis doctoral de Pavillard<sup>21</sup> encontramos descrito cómo enfrenta este problema, para él la clave está en prescindir del paradigma simbólico y poner en su lugar el paradigma experiencial. El primero rechaza conceptos tan subjetivos como trance, éxtasis y contemplación, pues la inconmensurabilidad de sus definiciones hace imposible entender en qué consiste su actividad. Por tanto, estos conceptos pasan de ser objetos de estudio analítico a algo que experimentar, pero en la experimentación nos encontramos con que la descripción de experiencias personales son «científicamente inaceptables», pues no son ni demostrables ni falsables. La academia científica postula que estos conceptos obstaculizan cualquier estudio que tengan que ver con ellos – rituales, espiritualidad, mente, conciencia, la vida y el universo entero –. Así pues, deben estudiarse como símbolos, desde las herramientas propias de las disciplinas artísticas, las cuales estudian las subjetividades, pero no pueden alcanzar la verdad como correspondencia<sup>22</sup>. De esta forma, la gente que utiliza el trance – o cualquiera de

---

<sup>21</sup> Pavillard realiza este estudio a razón de la noción de trance, el cual puede encontrarse en los puntos 3.2.1 La participación chamánica desde el paradigma simbólico-ritual y 3.2.2 La práctica chamánica desde el paradigma experiencial. El lector puede encontrarlo en López Pavillard, Santiago. (2016), *“La vida como proceso de sanación: prácticas chamánicas del alto Amazonas en torno a la ayahuasca en España”* p. 87-103.

<sup>22</sup> Denigrando de esta forma al saber artístico como merecedor de la verdad, pues su metodología no sería válida, o sería inferior, como método epistemológico.

los otros dos instrumentos –, lo hace simbólicamente, como quien hace teatro. Si no tuvieran esta cualidad teatral y se quisieran postular como real, esto no haría nada más que denotar un tipo de locura y una mente primitiva. Pavillard, ante esta postura, decide encaminarse a través del paradigma experiencial, noción que nosotros utilizaremos para hacer referencia a esa participación del sujeto en el estudio de la subjetividad – la cual no se asocia a la mente primitiva, tal y como vimos con Juan Arnau, ni mucho menos con un tipo de locura patológica –. Desde este paradigma se acepta la existencia de estas herramientas y se las toma como reales, con su valor ontológico y epistemológico, sin ponerlas en ningún momento en tela de juicio. La razón de ello es que son importantes para comprender muchos fenómenos, justo los mismos que mencionamos en el paradigma simbólico, aunque desde esta perspectiva, esos términos más bien lo que hacen es obstaculizar su estudio. Otro fenómeno que nos ayudan a comprender es la dimensión espiritual, pues a través de su práctica podemos acceder a estos espacios de gracia. Como decíamos en anteriores páginas, simplemente debemos trabajar con nuestra sensibilidad, atrevernos a ampliar las fronteras de nuestros cinco sentidos o, mejor dicho, a saber interiorizarlas.

Nuestra defensa parte de esta base y, una vez explicada, viene la gran pregunta ¿Cómo entender, entonces, estos instrumentos, si el lenguaje no es capaz de apresar su definición? No buscamos hacer una exposición correcta en todos sus términos, ni agotar su significatividad a través de las palabras, sino acercarnos poco a poco a su compleja comprensión. Por ahora nos vale con direccionar nuestros pasos: el éxtasis, de raíz griega *ek-stasis* se divide en el término *ek-* «de dentro hacia fuera», y *-stasis* «acción de estar», por lo que viene a significar un «estar fuera de sí». Por tanto, entendemos el éxtasis como un estado donde nuestro ser se encuentra en una sensibilidad interior plena y dirige su visión a las dimensiones subjetivas de sí mismo. El trance, cuya etimología viene del latín *transire* está compuesto de un prefijo *trans-* «al otro lado» y el verbo *-ire* «ir», ó sea, «ir más allá». Para acercarnos más a su significado, su comprensión viene a reflejar una puerta que nos lleva a transitar por esas dimensiones espirituales o inteligibles. Por último, la contemplación o en griego, *noesis* se entiende como una intuición intelectual. En la Antigua Grecia esta contemplación era el grado de máximo conocimiento. Un acercamiento a su significado más profundo refleja una consagración con la deidad, pues ya no una barrera que fragmente la percepción del sujeto con el

objeto percibido: cuando uno mira se identifica con lo visto. Todos estos estados son parte del conocimiento experiencial y para acercarnos más a su comprensión vamos a acudir a dos culturas que son gran conocedoras de estos tipos de percepción, a saber: la antigua Grecia y el Alto Amazonas. La razón de por qué acudimos a ellas es que no estudian la vida desde los laboratorios, sino desde los rituales, esos espacios que permiten al sujeto participar subjetivamente del conocimiento.

Empero, antes de zambullirnos en su conocimiento, necesitamos dar unas pinceladas más: situar estas tres herramientas como estados alterados de conciencia y hablar sobre una de las técnicas que nos llevan a esos estados: los enteógenos. Las dos culturas a las que proponemos acercarnos están compuestas por sociedades muy arraigadas tanto al mundo, como a la espiritualidad. Tienen una relación muy profunda con la naturaleza, pero su forma de ver el mundo es difícil de comprender a través de unos ojos occidentales y postmodernos. Hace falta adoptar una postura de intensa escucha antes de enjuiciar sus costumbres, ya que si pecamos de ello, corremos el riesgo de etiquetarlas bajo la irracionalidad o lo primitivo, corriendo un tupido velo para seguir con nuestros cauces epistemológicos habituales. Como hemos estado viendo, la realidad no es un cuadro pintado en blanco y negro en el que el dualismo tenga cabida. Hemos dibujado una gran escala de grises, derribado fronteras cada vez más profundas, quizá la que nos proponemos ahora derribar sea la más difícil de todas: racional e irracional. Si conseguimos disolverla, creemos que habremos conseguido seguir ese pulso vital y podremos obtener respuestas a esos enigmas ancestrales. Por ahora vamos a ir paso a paso, primero definiendo estas tres herramientas como estados mentales, segundo acercándonos a los enteógenos y en tercer lugar, cerrando este capítulo para dar paso al conocimiento sobre estas culturas.

#### **4.2 Estados alterados de conciencia**

Tanto el éxtasis, como el trance y la contemplación, más que herramientas, son estados mentales. Mientras que la ciencia en su laboratorio utiliza dispositivos ópticos como el microscopio o el telescopio, los psiconautas utilizan estados mentales no ordinarios o modificados – de aquí en adelante EAC o EMC –. Los EAC se definen por tener una condición cognitiva significativamente diferente al estado de vigilia, por tanto, cuando

uno duerme, o está entredormido, ya se encuentra en un EAC. Cuando uno se encuentra dentro de estos estados, puede acceder a ámbitos cognitivos más profundos, pues su conciencia está conectada de una forma fuera de lo habitual. La etnia amazónica de los Shuar, estudiada por el antropólogo Fericgla, conoce bien el provecho que pueden sacar de estos EAC, de ahí que el padre de familia decida, de vez en cuando, despertar a sus hijos de madrugada, aprovechando ese adormilamiento de la mente. Los despierta para educarles sobre su propio sistema de valores morales, emocionales y sociales, pues el aprendizaje que se da en estados de profunda relajación consciente permite que la enseñanza se de a niveles más hondos<sup>23</sup>.

Nuestra intención es adentrarnos en aquellos estados modificados que conectan con las experiencias místicas, las cuales podríamos definir como aquella sensación de entrar en contacto directo con lo que uno vive, conoce y siente como sagrado, dando lugar a la visión de unidad. Los EAC permiten formas alternativas de percepción frente a los modelos corrientes, como la vista, el tacto, el gusto, el olfato y el oído. Estas formas alternativas también tienen su valor real, tanto ontológico como epistemológico, pues el saber que se desprende de ellas también procede de las capacidades perceptivas del cuerpo. Además, éstas se dan a través de vías no lógico-formales, por lo que son de gran interés para nuestro objetivo: navegar por la subjetividad y aprender de sus movimientos.

Desde los EAC el mundo ya no se ve de forma ordinaria, lo cual no significa que accedamos a otro mundo, sino que puede verse “la realidad como sería si no estuviésemos sometidos a nuestra necesidad de sobrevivir en ella” (S. E. Proa, 1999, p.7). Es decir, nuestra necesidad de desenvolvernos en el mundo y con los demás requiere de nuestras capacidades ordinarias, pues si viviéramos siempre desde lo modificado, no seríamos capaces de llevar nuestra vida tal y como la llevamos, ni de comer, conducir, estudiar o trabajar y un sin fin de tareas más. Sin embargo, cuando necesitamos la introspección para acudir a nuestro interior, entonces podemos alterar nuestra sensibilidad para acceder a estos estados más profundos de percepción. Esto no

---

<sup>23</sup> “Esto me hace pensar (*al antropólogo Fericgla*) en el método de aprendizaje descubierto y formalizado por G.Lozanov: ciertos estados modificados de la mente, en profunda relajación y en estado de somnolencia consciente, permiten aprender y memorizar mucho más material que en estado de vigilia cotidiano, por ejemplo, hasta quinientas nuevas palabras en un estudiante de idiomas” (Fericgla, 1994, p. 17).

significa que alucinemos con la realidad, sino que como Espinosa dice, la vemos plenamente. Por ejemplo, la capacidad humana auditiva se encuentra en un espectro de 20Hz a 20KHz: esto no significa que haya sonidos por debajo y por encima de estas frecuencias, ya que un perro, por ejemplo, es capaz de escuchar sonidos más allá del espectro que puede oír un humano. Por ello, los EAC permiten acceder al conocimiento de la realidad en su profundidad, tanto interior como exterior, ó sea, lo contrario a alucinar con ella, huir o sortearla. Al entrar en este ámbito de conocimiento, uno puede ver literalmente que la realidad no termina en el mundo físico: haciendo eco de ese dicho «ver para creer». Esta técnica permite también observar y aprender sobre el interior subjetivo de cada uno, ya que se accede a la autoobservación y la amplificación mental y emocional. En palabras de Fericgla:

“La vivencia emocional es, en su mayor parte, una realidad cultural relacionada con EMC. Hoy son el cine y la televisión los mayores vehículos de formas de expresión emocional; a través de estos medios de comunicación de masas se difunden nuevos sentimientos y nuevas formas expresivas. El cine induce un ligero, pero claro EMC. El espectador – en especial si es una buena película – deja de vivir su contexto físico inmediato para vivir la realidad alternativa que hace suya. (Fericgla, 1994, p. 17).

Hay muchas herramientas para entrar en estos EAC, desde la privación de sentidos exteriores a actos comportamentales, la respiración, los ayunos, enteógenos... Nuestros pasos van a proseguir el camino de los enteógenos.

### 4.3 Enteógenos

El término enteógeno es un neologismo acuñado en el año 1979 por parte de cuatro investigadores: R. Gordon Wasson, J. Ott, A. Hofmann y C. Ruck, que se reunieron para crear la obra literaria *El Camino a Eleusis*. Este término hace referencia a aquellas sustancias que son utilizadas para entrar en contacto experiencial con la dimensión espiritual de la realidad. Se utilizan dentro de rituales sagrados y con una actitud de profundo respeto. Éstos inducen a un EAC, consiguiendo, entre otras muchas cosas, una unión con lo misterioso que hay en cada uno y con la realidad. En un sentido estricto, son aquellas sustancias de origen vegetal o fúngico que rodean a rituales religiosos y

chamánicos. En un sentido más amplio, podría aplicarse este término a otro tipo de sustancias más artificiales que inducen también a esos EAC. La etimología del término tiene raíz griega y viene a significar «dios dentro de mí»<sup>24</sup>, por lo que suele ser un término más adecuado que psicodélico o alucinógeno. Éste último suele usarse con una profunda carga peyorativa, lo cual dificulta su estudio: si uno se queda en este sentido laxo de las sustancias, entonces se adentra en la dificultad en la que se hayan nuestros tiempos con el consumo de drogas y sus elevadas tasas de adicción. Sin embargo, no podemos meter a todas las sustancias en esta perspectiva, pues además de ser altamente reduccionista, pasa inadvertida una relación más trascendental. Es decir, si en nuestra época se da un consumo de enteógenos de forma más elevada, se debe a que éstos “están relacionados con la búsqueda, cada vez más extendida y comprometida, de nuevos valores de carácter espiritual que necesitan nuestras sociedades, en especial con la necesidad de reubicar al ser humano occidental en el mundo” (Fericgla, 1997 A, p. 1). Otra de las razones por las que cada vez están más extendidos es por el gran interés de la humanidad en las llamadas medicinas alternativas. No obstante, algo que ha menospreciado la comunidad científica es la importancia cultural y cognitiva que traen estas sustancias – como los EAC en general – durante toda la historia humana. Fericgla declara que estas prácticas se dan de forma cuasi universal en el ser humano<sup>25</sup>: el 89% de las sociedades consumen algún tipo de enteógeno con diferentes finalidades religiosas, mientras que el 11% restante utiliza algún EAC con la misma orientación.

---

<sup>24</sup> Creemos importante hacer referencia a una nueva sugerencia sobre la etimología de enteógeno, M<sup>a</sup> del Pilar García Arroyo ha sabido advertir con gran destreza. Ésta apunta a un toque significativo con nuevos aires que acerca a una comprensión con mayor precisión.: “Aunque en la presente obra utilizaremos el término enteógeno por ser la forma más utilizada y aceptada, sin embargo, siendo fieles a la etimología, una forma más correcta sería *entheogennós*, palabra derivada de la bien atestiguada θεο-γεννής («nacido de un dios» o «engendrado por un dios»), un participio pasado al que se le añadiría el adverbio ἐν como prefijo, y cuya traducción podría ser «provocar/situar dentro un nacimiento divino» o incluso si se quiere «acoger dentro a un dios». La diferencia es sustancial: «dios adentro» significa que el individuo no ha hecho nada para llevar a dios en su interior, mientras que esta traducción indicaría la voluntad del individuo de acoger a la divinidad.” (M<sup>a</sup>. P. García Arroyo, 2019, p. 12).

<sup>25</sup> Se puede estudiar este tema a través de muchos de sus trabajos; Fericgla, Josep M<sup>a</sup> (1999) “*El peso central de los enteógenos en la dinámica cultural*” en *Visión Chamánica*. p. 5 Revista de etnomedicina y chamanismo. Colombia: Bogotá. o Fericgla, Josep M<sup>a</sup> (1994) “*Delirios, cultura y pruebas de realidad*” en *Revista de Psiquiatría*, Facultad de Medicina. España: Barcelona. p. 2

Erika Bourguignon<sup>26</sup> realizó un estudio con la misma finalidad y sus resultados dan lugar a un porcentaje parecido al que declara Fericgla: su uso es ancestral, pero resalta que el estudio sobre éstas actividades suele ser controvertido. Sin embargo, siempre hay investigadores que descartan las hipótesis al uso y se aventuran a estudiar estos territorios. Muchos de ellos no sólo descartan la carga peyorativa e irracional que sustenta la toma de enteógenos, sino que también proponen que éstos son una causa muy importante de la evolución de la conciencia y la aparición de un alto nivel saber espiritual – este es el caso de los cuatro investigadores citados de la obra *El camino a Eleusis* –. Además, hay otras hipótesis que sustentan su papel central en la evolución general de la especie humana, así como de su lenguaje, costumbres, formas de ser – ésta es sostenida por el filósofo Terence McKenna en su obra *Alimento de los dioses* –. Mentiríamos al lector si no le dijéramos que, este escrito, forma parte también de la defensa de estas perspectivas. Sin embargo, a pesar de que sabemos que estos enteógenos se utilizan en el Alto Amazonas, sobre la antigua Grecia no hay clarividencia al respecto. Dos cosas tenemos claras de estas dos culturas y es que ambas realizan rituales y utilizan EAC. En palabras de Ludwig<sup>27</sup>:

“Las características de los EAC son muy interesantes y coinciden muchas veces con las características de los rituales chamánicos y teúrgicos, por lo que tal vez, estos rituales sean verdaderamente diferentes (historia, lugar y tiempo), pero estén enfocados en buscar cosas en común, como los EAC.” (Ludwig, 1966, p.35)

El Alto Amazonas, como seguro ocurrió también en otros lugares, mantuvo silencio acerca de sus costumbres, creencias, rituales sagrados y su uso de enteógenos por mucho tiempo. La llegada de nuevas sociedades a sus territorios supuso un gran desentendimiento hacia los oriundos, tachados de primitivos y arcaicos. Éstos siguieron manteniendo su cultura de puertas para adentro, pues el gran peso cultural que tenía ese consumo de sustancias sacras en sus rituales jugó a favor de que no cayeran en el olvido; pero el silencio hacia aquellos que no comprenden – ni querrían hacerlo seguramente, a causa de su etnocentrismo – era una herramienta necesaria para que

---

<sup>26</sup>Citada en García Arroyo, María del Pilar. (2019). *“Enteógenos, ritual y psicoactivos en el mediterráneo antiguo: química entre dioses y hombres”*. Madrid, España. p. 220.

<sup>27</sup> Citado en García Arroyo, María del Pilar. (2019). *“Enteógenos, ritual y psicoactivos en el mediterráneo antiguo: química entre dioses y hombres”*. Madrid, España. p. 112.

podieran convivir con la mayor armonía posible, sin que vieran destruidas y perseguidas sus costumbres. La antigua Grecia no hablaba tampoco sobre sus rituales, aunque no por la misma razón. Esos rituales, llamados cultos místéricos – entre los que destacan los Misterios de Eleusis, los de Samatracia y los Dionisiacos – eran secretos muy bien guardados. Creemos que uno de los motivos posiblemente fuera que los misterios no hace falta escribirlos, sino más bien vivirlos. Quizá por eso, volviendo a la lectura heideggeriana, se le da tanta importancia a la necesidad de hacerse uno con los enigmas metafísicos: con ello se demanda a la persona que pusiera toda su atención en la pregunta, para acceder a la sabiduría que se escapa a las palabras.

Como decíamos, es curioso que las dos culturas mantengan sus reservas a la hora de hablar sobre sus prácticas, pero la verdad es que hay reservas académicas a la hora de avalar una hipótesis enteogénica sobre los cultos de la Antigua Grecia. No tenemos la menor intención de inmiscuirnos en que el lector conozca por nuestras palabras en qué se sustentan ambas hipótesis tan antagónicas<sup>28</sup>, aunque nuestra postura es clara: nosotros optamos por la hipótesis enteogénica por los grandes y razonables parecidos que guardan con las prácticas amazónicas. No obstante, si algún día llega a comprobarse que en los cultos místéricos no se utilizaba ningún enteógeno, esto no dificulta nuestro estudio en lo más mínimo, únicamente dificulta nuestro prisma teórico. A partir de aquí nuestra postura consistiría en aceptar con humildad dichas posturas no enteogénicas y quedarnos con el primer parecido que hemos visto a través de las palabras de Ludwig: ese uso de EAC, de los cuales tenemos bibliografía suficiente para saber que su práctica estaba al uso en esta cultura. No sólo los enteógenos nos inducen a estos estados modificados, también la música y la danza frenética, la privacidad de ciertos comportamientos como una larga estancia en soledad, la larga marcha o el ayuno.

## 5. Hacia la teúrgia y el chamanismo

A través del recorrido sobre las brechas dualistas hemos estado viendo cómo se han ido oscureciendo términos, relaciones y cauces epistemológicos. De tal manera que nos han

---

<sup>28</sup> Si quiere puede acudir a la siguiente tesis, pues al final del capítulo 9 encontrará un resumen sobre la postura de ambas conjeturas: García Arroyo, María del Pilar. (2019). *“Enteógenos, ritual y psicoactivos en el mediterráneo antiguo: química entre dioses y hombres”*. Madrid, España.



conducido a la necesidad de un paradigma científico más holístico y humilde. Éste debe tener en cuenta que los hechos empíricos no lo son todo y que hay otras materias capaces de abordar los centros subjetivos de la conciencia de una forma más acertada, pues el prisma objetivo no logra responder los enigmas vitales. Estos enigmas son reflexionados por muchas materias y todas ellas son generadoras de un conocimiento, existiendo tantas racionalidades como disciplinas. Por tanto, debemos desprendernos de la idea de que sólo exista una forma de conocer el mundo, sino que hay muchas epistemologías comprometidas con el conocimiento. Entre ellas la participación, la cual no nos promete dominar la naturaleza ni una tecnología capaz de llevarnos a una comodidad mayor. Pero si nos propone unas vías por las que conseguir además de sabiduría, serenidad, vitalidad y liberación. Asimismo tenemos herramientas subjetivas que parecen acercarnos al estudio de la existencia y la conciencia. Este estudio es difícil porque no podemos palparlas, ni estudiarlas como unos objetos de los cuales tengamos distancia alguna. Por ello acudimos a la metafísica de Heidegger, pues ésta es capaz de realizar un reajuste interior en nuestra percepción. Su conocimiento nos dio llaves importantes, como el ámbito preteórico, la verdad como dotadora de sentido, el ámbito de la sensibilidad, el conocimiento experiencial y nuestra relación con el mundo en términos de cuidado. También es necesario tener en cuenta cómo la verdad como sentido conecta con la verdad participativa y a la espiritualidad como un ámbito cognitivo. Todas estas pistas, o estas llaves maestras, se proponen como instrumentos legítimos de cognición. De igual forma que los estados alterados de conciencia y las técnicas que nos llevan a ellos: éstos también tienen su validez ontológica y epistemológica. Por tanto, es necesario no vincular estos estados mentales con términos como mente primitiva o algún tipo de locura patológica. Sino como herramientas subjetivas y participativas capaces de reajustar nuestra percepción, dando lugar a un conocimiento introspectivo, a una experiencia con lo sagrado y a una visión de unidad. Así pues, nos alejamos de los laboratorios para adentrarnos a los rituales, esos espacios que dan la posibilidad al ser humano de participar de forma activa en el conocimiento a través de los EAC.

## CAPÍTULO 2.

*“Scire volunt omnes, mercedem solvere nemo.*  
Todos quieren saber, nadie pagar el precio.” (Juvenal,  
Sátira, VII)

Antes de adentrarnos en estas grandes culturas debemos tener en cuenta que en las páginas siguientes van a derribarse nuevas fronteras, tal como racional e irracional, ciencia y religión o natural y sobrenatural. Superar estas brechas epistemológicas nos va a llevar indudablemente a superar el desequilibrio de ese dualismo en el que tanto la ciencia como la sociedad occidental reposan desde hace tanto tiempo. Nuestra forma de abordar estas grietas es a través de la subjetividad, la cual hemos escogido para seguir ese pulso vital, pues parece prometernos el acercamiento a esos enigmas ancestrales que venimos tratando desde el principio. Dar esta importancia a lo subjetivo, aceptar que es muy necesaria para el estudio y la comprensión de ciertos temas, no va a significar en ningún momento dejar a la objetividad a la deriva, como si ésta no tuviera nada que decirnos. Más bien, lo que buscamos es poner entre paréntesis esta facultad, o adentrarnos en una actitud fenomenológica si se quiere entender en palabras hursselianas. Vamos a sumergirnos en la participación, a pausar nuestras herramientas teóricas para coger a nuestra percepción como faro que guíe el camino y dejar que la razón, más tarde, ordene las vivencias y el conocimiento experiencial que ha obtenido de ellas. Todo esto nos conducirá finalmente a la importancia de la unidad, sin embargo, aún quedan algunos pasajes que esclarecer antes de llegar a su parada. Nuestros primeros pasos van a consistir en acercarnos a la cultura chamánica y teúrgica. A éstas se les puede considerar como técnicos de lo sagrado, capaces de enseñar a sus poblaciones técnicas del éxtasis para que accedan a un conocimiento experiencial e introspectivo a través de los rituales. Sin embargo, ambas culturas son muy lejanas

espacio-temporalmente. Por lo que si queremos buscar similitudes entre ellas, antes tenemos que asegurarnos de presentarlas como culturas distintas. Cada una tiene sus prácticas, como diferentes comprensiones sobre lo que es el mundo, el ser humano y diversas técnicas epistemológicas. Por ahora vamos a contemplar las diferencias, para después dar pie a declarar cuáles son nuestras intenciones al querer trazar puentes entre ellas.

## **1. ¿El chamanismo y la teúrgia son lo mismo?**

Siendo sinceros con el lector, empezamos con una pregunta mal formulada, pues a decir verdad, deberíamos empezar por preguntarnos ¿Es la filosofía de la Grecia clásica, la teúrgia y el chamanismo una cosa misma o parten de una misma raíz? Son tres parecidos los que sonsacamos entre ellas: ambas tienen una función de curanderos, la capacidad de devolver a cada cual su identidad y una relación muy estrecha con lo sobrenatural. A través de sus actividades ayudan a aliviar los males del alma y los ocasionados en la vida rutinaria del ser humano. Por tanto, desde esta función sanadora buscan devolver a cada cual su identidad profundizando a través de la catarsis. Ésta es una purificación necesaria para esclarecer la naturaleza trascendente de cada ser humano, que no es más ni menos que su vínculo con la divinidad. De tal manera que la función sanadora tiene un vínculo indisociable con la práctica espiritual. Su tercer parecido es la estrecha relación que mantienen con la dimensión inteligible de la realidad. Esta profundidad de la realidad, la cual no acaba en el mundo sensible, es un hecho imprescindible del que ninguna de las dos culturas puede prescindir. Si no fuera por esta apertura a lo divino que nos brinda el mundo, el mismo ser humano no podría conocerla, sencillamente no habría nada que conocer. Sin embargo, la primera diferencia que hace descartar que la filosofía mantenga la misma actividad que las otras dos profesiones es la siguiente: el filósofo es el maestro capaz de devolver a cada cual su propio yo a través de la palabra, iluminando su entendimiento de tal forma que la sabiduría cale hasta lo más profundo de sí. La mayéutica de Sócrates consiste en realizar habilidosas preguntas, las cuales suelen conducir a callejones sin salida, con la intención de que éstas sirvan de impulso hacia la búsqueda personal e impregnar el deseo por transitar un camino de autoconocimiento. Es decir, que tomen la filosofía como una

guía interior en beneficio de su ayuda y su aspiración más íntima. Mientras que el chamanismo y la teúrgia no utilizan en sí la palabra, sino otras herramientas como canciones, danzas, símbolos y prácticas del éxtasis. Además, mientras la filosofía sirve su saber a través de un estado ordinario de conciencia, las otras dos buscan la disposición de cada participante a través de un estado no ordinario de conciencia. De esta forma ¿Son lo mismo el chamanismo y la teúrgia? Según Luis Gil<sup>29</sup>, el chamán:

“Es un héroe religioso, cuyos milagros, aunque en contenido y forma puedan parecer magia, no son sino teúrgia y con frecuencia inmediato efluvio de la fuerza divina, que pasa a su través y en él se derrama como un recipiente.” (Luis Gil, 1996, p. 78)

A partir de esta exégesis podríamos aducir que tienen al menos una misma raíz, donde el chamán acaba subsumiendo la labor del teúrgo. Otros estudiosos sobre el tema mantienen una línea de argumentación parecida, aduciendo que la figura de Sócrates podríamos concebirla con trazas chamánicas. El retrato que sostienen de él pasa a ser una mixtura entre su quehacer racional, la filosofía, con su parte irracional, el chamanismo. Así pues, “¿Cómo es posible que el primero de los lógicos y el inventor de la dialéctica haya practicado la filosofía como una brujería? (...) ¿Qué relación hay entre el orden de la verdad y el de la creencia?” (E. Magoja, 2018, p. 152). Sin embargo, nuestra crítica hacia esta interpretación es la siguiente. Nosotros sostenemos tanto que no existe una brecha cognoscitiva entre el chamanismo<sup>30</sup> o la teúrgia<sup>31</sup> – considerado como creencia – y la filosofía – considerada como la búsqueda de la verdad –; como también argumentamos que no podemos subsumir actividades tan distantes espacio-temporalmente como éstas, pues caeríamos en un reduccionismo fatal. El chamanismo

---

<sup>29</sup> Citado en Redondo, José Manuel. (2019) “*Cuestiones acerca de la teúrgia en Proclo: metafísica, eros y ritual en el platonismo de la antigüedad tardía*” en NOVA TELLVS, México. p. 33

<sup>30</sup> Los curanderos del Amazonas, o de otras partes del mundo que han recibido su formación a través del saber de esta cultura, suelen rechazar ser reconocidos como chamanes por su estigma irracional, por lo que si utilizamos este termino en nuestro escrito es a favor de la literatura académica. Sin embargo, ellos realizan trabajos que funcionan y no deben confundirse con fantasía. Por ejemplo, Ernesto, un Chamán de Perú aduce repetidas veces que sus trabajos son reales y son trabajos fuertes, por lo que es necesario una actitud responsable y humilde por parte de los asistentes en sus rituales: “Este es un trabajo real y hemos venido a trabajar” (Pavillard, 2016, p. 383)

<sup>31</sup> “Los poderes de la teúrgia son auténticos” (Jámblico, Libro I.14).

tiene su cosmología, al igual que la tiene la teúrgia, sus costumbres y sus ritos. No podemos hacer una mezcla entre ellos porque pasaríamos por alto toda su dimensión histórica y cultural.

Existe, además, una cualidad que diferencia completamente el quehacer de uno y de otro, a saber: el chamán es aquella persona con capacidad instrumental para interactuar con las fuerzas divinas. El teúrgo acusaría a tal práctica de magia o brujería, pues los teúrgos no forman una actividad “que influyan en los dioses para aplacarlos o conseguir beneficios” (M<sup>a</sup> J. Hermoso Félix, 2015, p. 30). Los teúrgos actúan en la mirada del ser humano, para que ésta sea capaz de abrirse a la iluminación de lo real. No buscan la manipulación de la divinidad porque la divinidad no puede ser sometida por la raza humana, la cuál es como “un juguete si se le compara con lo divino” (Jámblico, Libro III.19)

El lector puede y debe preguntarse ¿Cuál es la intención de la escritora entonces? Si nos encontramos ante prácticas tan diferentes y distantes, si la teúrgia tacharía al chamanismo de hechicería ¿Por qué buscar tender puentes entre ellos? La razón de por qué nos adentramos en una aventura tan ardua es porque, a pesar de las diferencias, creemos que comparten muchas similitudes que en nuestros tiempos podrían ayudarnos, entre otras muchas cosas, a buscar nuestro lugar en el mundo, a encontrar respuestas donde seguramente muchos de nosotros nunca hemos buscado antes, a disponer de nuestro cuerpo y nuestra percepción como principal herramienta, etc. A través de ambas prácticas, tanto teúrgicas como chamánicas, se ven ligadas de forma íntima reflexiones sobre la vida, el universo la conciencia y la introspección. Enigmas que pueden ser iluminados a través de estos saberes ancestrales<sup>32</sup>, pues son grandes conocedores de que la sabiduría, además de encontrarse en lo exterior, también puede encontrarse en nuestros interiores. En sus prácticas uno aprende a hablar con uno mismo y sacar a la luz un conocimiento liberador y sanador. Ese anhelo del filósofo Juan Arnau, que busca un conocimiento más allá de la dominación, tiene su hallazgo en muchas culturas

---

<sup>32</sup> G. F. García Aguilar aduce que estos enigmas vitales tienen unas respuestas diferentes entre una y otra cultura. No obstante, nuestra intención está lejos de buscar unir sus respuestas, más bien lo que buscamos es trazar puentes entre sus claves epistemológicas por ser unas herramientas con gran potencial a la hora de adentrarnos en esos mares subjetivos de la conciencia. Su estudio puede seguirse en: García Aguilar, Ginna Fernanda. (2019) “*Chamanismo y los ejercicios espirituales en la Grecia clásica*”.

ancestrales. Nosotros simplemente nos limitamos a hacer un pequeño recorrido a través de estas dos prácticas milenarias. Por tanto, nuestra intención, en resumidas cuentas, es esclarecer cómo estos técnicos de lo sagrado acceden al conocimiento subjetivo y qué instrumentos utilizan para participar en la comprensión del mundo.

### **1.1 Cosmología del chamanismo y la teúrgia**

De forma general podríamos aducir que la ontología chamánica se resume en que, siendo la realidad sólo una, consta de un plano espiritual inmaterial y un plano material espiritual. Las dos dimensiones son formas en las que se manifiesta la energía, siendo el mundo sensible una estructura materializada. La distinción entre ambas únicamente se cifra en cuestión de grado: mientras la dimensión material se percibe de forma tosca, la espiritual tiene una sutileza de percepción mucho mayor. A esta cosmovisión espiritual o energética de la realidad ha de añadirse un postulado animista<sup>33</sup>, el cual consiste en “esas dimensiones de la realidad donde habitan seres invisibles, poderes, espíritus o ánimas<sup>34</sup> que actuarían con el mundo humano” (Fericgla, 1996, p. 5). Este plano, también denominado astral, está configurado por energías que Pavillard denomina de polaridad ética positiva y negativa. Las primeras tienen la cualidad de traer luz y sanar. El ser humano puede, a través de estas fuerzas, experimentar la paz y el bienestar, estimulando ideas y sentimientos elevados. Mientras que las de polaridad ética negativa son aquellas que traen oscuridad y enfermedad, llevando al ser humano a la experimentación de comportamientos poco saludables. También hay espíritus que se encarnan en la materia, como los que se encuentran en las plantas, dando lugar a las energías de polaridad ética neutra. Entre ellas se encuentran los enteógenos o “todas las plantas sagradas, sea ayahuasca, sea tabaco, las cuales siempre siguen la energía del que las convida, es decir, al ser neutrales van en la dirección que uno la imprima” (Pavillard, 2016, p. 403).

---

<sup>33</sup> Según Pavillard, esta cosmovisión “podría equivaler a la filosofía espiritualista denominada por Tylor (1871, vol. I:425): animismo, pero en un sentido amplio, incluyendo bajo este concepto tanto fuerzas personales como impersonales, y sin entender la noción de espíritu como una noción necesariamente derivada del alma” (Pavillard, 2016, p. 4).

<sup>34</sup> Pavillard nos advierte que estos conceptos, más los de fuerza o energía se utilizan en sinonimia, por lo que todos apuntan de forma común al plano espiritual. (Pavillard, 2016, p. 433).

La cosmovisión que envuelve a la teúrgia<sup>35</sup> parte del saber metafísico del neoplatonismo. Éstos proclamaban que la explicación de la realidad no podría reducirse a lo material, pues en ella se expresa algo: lo inteligible. Estos dos niveles conforman una misma y sola realidad en orden y armonía. Sobre lo inteligible cabe apuntar dos reflexiones: por un lado, allí es donde habitan seres incorpóreos – donde Jámblico les adjudica propiedades y cualidades<sup>36</sup> – y, por otro lado, es el “no-lugar” donde se encuentran los principios ontológicos que constituyen la naturaleza, o la causa no corpórea del plano material. Este “no-lugar” configura internamente la realidad y a cada cosa del mundo sensible, siendo incorporeal y, por ello, invisible. También puede ser denominado como ‘el uno’, el cuál no está separado del mundo en modo alguno, pues “el principio divino se revela, así, a través de los seres, permaneciendo como no manifiesto, como no reducido al ente, adquiriendo la realidad una cualidad simbólica, infinitamente abierta al principio que la constituye” (M<sup>a</sup> J. Hermoso Félix, 2015, p. 39-40). Preguntarnos, por tanto, qué es la realidad, implica movernos por lo inteligible, lo que deviene en interrogarnos por la unidad y la multiplicidad, es decir, por cómo se relacionan la unidad y la multiplicidad. La respuesta jambliqueana nos pone al tanto: es el vínculo unitivo, el cual se da a modo de unidad y es anterior a toda dualidad, donde se sostiene de forma amorosa el conjunto de lo real. Este punto de convergencia tiene el poder de hacer que prime la semejanza entre los semejantes, por lo que la multiplicidad del mundo sensible tienen en su interior un principio ontológico que les une a través de ese vínculo.

Como puede verse, la ontología de la que parte cada práctica espiritual es muy diferente. Sin embargo, de forma general, ambas explican cómo la realidad siendo solo una va más allá del mundo sensible y cómo en el plano inmaterial existen seres incorpóreos. Creemos que sería necesario un arduo estudio de la dimensión etérea<sup>37</sup> para

---

<sup>35</sup> Nuestro estudio se centra en la concepción de la teúrgia jambliqueana, el cual se encuentra en una cultura inmersa en la sabiduría neoplatónica.

<sup>36</sup> Para su estudio el lector puede acudir a la obra de Jámblico, *De Mysteriis*, Libro II, en ella se encuentra descrito cómo se reconocen “la presencia de un dios, de un ángel, de un arcángel, de un demon, de un arconte o de un alma” (Jámblico, Libro II.3)

<sup>37</sup> Pavillard en su tesis también muestra la inquietud sobre la posibilidad de investigar las fuerzas que existen en el plano astral. Éste aduce la necesidad del estudio en la dimensión chamánica, nosotros creemos que es necesario a un nivel transcultural mucho mayor. La razón de ello es que la manifestación de este plano varían según el contexto geográfico y sociocultural y, sin embargo, tienen una gran importancia para comprender cada práctica ancestral. Existen muchos estudios que afirman la racionalidad y funcionalidad terapéutica de un sin fin de

llegar a conocer, si se pudiera, una comprensión transcultural de lo que es el mundo. Sin embargo, este quehacer excede por mucho los límites de nuestro trabajo y si hemos traído a colación un gran resumen de ambas ontologías, es porque son necesarias para comprender el trabajo de cada práctica en cuestión. Por ejemplo, podemos adelantar una razón más por la que cada actividad es diferente: si el chamanismo utiliza el plano espiritual para llevar a cabo sus intenciones, es porque su ontología se lo permite. Es decir, ellos conciben que hay una relación bidireccional entre los dos planos del mundo. La teúrgia, en cambio, interviene únicamente en la transformación de la mirada humana, pues su ontología nos cuenta que los seres superiores no se someten a las intenciones de la humanidad. De tal manera que los griegos, en la actividad teúrgica, solo pueden, a través de la semejanza que se sostiene en el vínculo unitivo, contemplar el plano inteligible.

## 1.2 Antropología del ser humano

Pavillard se encarga de buscar una generalidad que explique la constitución del ser humano dentro de esta concepción del chamanismo<sup>38</sup>. En esta constitución encontramos que el ser humano es visto como un conjunto de múltiples cuerpos. Estos son: cuerpo espiritual, emocional, psicológico y físico. El primero de ellos está constituido por una fuerza impersonal que se manifiesta como luz y, en ocasiones y desde un punto de vista energético, se identifica con Dios o con el Gran Espíritu. Hay chamanes que explican este cuerpo a través de afirmaciones como “el propio Dios vive en cada uno de nosotros” o “nosotros mismos no somos más que una manifestación del Gran Espíritu” o “el cuerpo espiritual es otra cosa que nada tiene que ver con los restantes cuerpos”<sup>39</sup>. A través de este diálogo que Pavillard mantiene con los chamanes, se puede deducir que ellos mismos se hayan ante una paradoja: hay una espiritualidad que constituye al mismo ser humano, pero que, a su vez, es algo superior a la constitución humana. Por otra parte, el ser humano está constituido por fuerzas personales: el cuerpo emocional y el psicológico. Éstos no serían más que otros cuerpos energéticos con una dimensión

---

actividades espirituales, por lo que un estudio acerca de la comprensión ontológica y transcultural del cosmos arrojaría aún mucha más luz sobre este enigma.

<sup>38</sup> Para proseguir su estudio (Pavillard, 2016, p. 383-390).

<sup>39</sup> *Ibid.*



menos sutil que la primera, ya que tanto los sentimientos como los pensamientos son formas de energía. Por último, estaría el cuerpo físico, el cual ataría o serviría de centro al resto de cuerpos ya explicados<sup>40</sup>.

Para la teúrgia, nuevamente apoyada en la metafísica neoplatónica, el ser humano tiene una naturaleza primera y divina que constituye el fundamento mismo del alma, su esencia. El alma humana y lo divino tienen una relación central, la cual no se da como dos entes que se relacionan el uno con el otro, como pudieran hacerlo dos seres particulares en el ámbito fenoménico. Jámblico establece una conexión íntima del alma con lo divino en la que permanece su ser como la condición misma de su existencia. Esta conexión íntima es una unión simple a lo divino y constituye la identidad más honda de lo humano. Dicha unión es increada y no puede ser separada del alma humana, pues constituye lo más íntimo de sí, antes de toda fragmentación. Poseemos en nosotros mismos un principio ontológico, siendo semejante a los principios ontológicos del mundo divino. La razón de ello es que esta naturaleza primera permanece en el vínculo unitivo. “Dicho de otra manera, «todo está en todo, pero en cada caso a la manera propia», divisa que llegó a ser una especie de dogma del neoplatonismo” (J. M. Ayala, 2012, p. 52).

Nuevamente la antropología del ser humano tiene su diferente explicación en cada cultura, empero, ambas concuerdan en que la humanidad está compuesta de seres a medio camino entre la materia y el espíritu. Nos reiteramos en que un estudio transcultural que busque esclarecer la identidad del ser humano sería de gran utilidad para comprender cuál es nuestra constitución. La razón de ello es que muchas culturas, entre ellas estas dos, afirman que en nuestro ser alberga una dimensión metafísica, por la cual somos capaces de conocer esa apertura a lo incorpóreo de la realidad.

## 2. Epistemología

Una vez vistas las diferencias entre las concepciones ontológicas y antropológicas de la teúrgia y el chamanismo, vamos a pasar a ver sus formas de conocimiento. Con esto

---

<sup>40</sup> La relación que se dan entre todos ellos se centra en “una estructura configurada a través de un sistema nervioso, energético y espiritual, que los interconecta entre sí y que pueden describirse como cuerpos que poseen como una superficie con poros – de la misma forma que el cuerpo físico tiene una superficie formada por piel, que a su vez es porosa –.” (Pavillard, 2016, 390).

llegamos a nuestro gran punto de interés, donde podemos conocer cómo funcionan esos estados alterados de conciencia. Ambas utilizan el éxtasis, esa capacidad que permite “percibir como exógeno aquello que en principio es endógeno, ver en lo exterior aquello que está sucediendo en el mundo interno” (Fericgla, 1999, p. 8). No obstante, puesto que cada cual tiene una cosmología diferente, es de esperar que sus técnicas del éxtasis les lleven a cauces epistemológicos diversos. Para la teúrgia el éxtasis será el ojo del alma, aquél capaz de llevarnos a la contemplación del reino divino; para el chamanismo será la puerta de entrada para conocer el espíritu de las plantas y llevarnos al trance. Nosotros creemos que estas epistemologías no se reducen a ser técnicas únicas y propias de cada cultura, sino que todos los seres humanos tenemos estas capacidades en nuestro interior. Es decir, todas sus formas de conocer forman parte de la cognición humana, por lo que cualquier persona sería capaz de aprenderlas. Primero vamos a pasar a ver tanto la epistemología chamánica como la teúrgia y luego hablaremos sobre nuestra hipótesis.

## 2.1 Epistemología chamánica

La cultura chamánica busca, en primer lugar, un saber que sea eficaz en la vida<sup>41</sup>, por lo que podríamos resumir su epistemología como vivencial. El conocimiento, por tanto, debe funcionar como una manera de encontrar una forma de ser, de estar y de experimentar el mundo. Para actualizar esta finalidad echan mano del trance y el éxtasis. Éstas actúan como portales que permiten agudizar su percepción para obtener un saber profundo acerca de la realidad, de la vida, de uno mismo, etc. A través de ellas podemos acceder a tres formas de conocimiento: el aprendizaje vegetal, la disociación y el dialogismo mental.

Con el primero de ellos no nos referimos a la sabiduría de los libros, sino que cuando buscan conocer cuál es el espíritu y las propiedades de una planta, deben dietarlas<sup>42</sup>. Por

---

<sup>41</sup> El chamanismo busca “la eficacia en la vida por encima del conocimiento o, en todo caso, el conocimiento en función de la eficacia.”(Fericgla, 1996, p.4)

<sup>42</sup> Estas dietas requieren de un cuerpo sano para que la mente sea capaz de aumentar su capacidad de concentración, para ello se necesitan condiciones de aislamiento, restricciones alimentarias y conductuales. O sea, estamos ante otro tipo de educación, en el que el poder o conocimiento del vegetalista depende de la duración de las dietas y la variedad de las plantas

ejemplo, “si se quiere conocer las propiedades de un árbol, debe introducirse un trozo de madera en la boca” (Pavillard, 2016, p.183) y mantenerlo hasta conocer de forma experiencial sus cualidades. De esta forma ponen de manifiesto la centralidad del cuerpo, pues a través de las sensaciones podemos aprender sobre cualquier planta, desde el tabaco, o gajos como el ajo, hasta los enteógenos. Por tanto, el aprendizaje vegetal, según el chamán shuar Ricardo:

“Es una educación primordial, una escuela de formación, un conocimiento que se va enseñando de manera oral todo y no está escrito<sup>43</sup>. Como se enseña y se educa a nuestros hijos es dando ayahuasca, y puedes enseñar y hablar de cosas realmente muy bonitas para que ellos puedan conducirse hacia un camino de vida sana” (Pavillard, 2016, p. 205)

La disociación mental es una cualidad del trance que se da como una búsqueda voluntaria en la que se divide la mente en dos mitades funcionales. Existen muchos tipos de trance donde se da esta cualidad, pero nos limitamos a describir dos: un trance no chamánico que se da en los participantes de rituales sagrados y el trance chamánico. Éste último es un elemento determinante de su estilo cognitivo<sup>44</sup>, pues es su fuente de conocimiento y es desde donde aprenden a moverse de forma subjetiva en la realidad. Éste tipo de trance permite la interacción con los espíritus, a través del cual se entra en contacto con las fuerzas impersonales y se usan según una intencionalidad. Por tanto, aquí damos con una racionalidad instrumental, pues el chamán es el responsable de domesticar las energías para disponer de ellas a voluntad<sup>45</sup>.

En el otro lado, tenemos ese trance no chamánico, el cual permite conectar y conocer la faceta espiritual de la realidad. A través de esa disociación mental, la persona, siendo

---

dietadas: “cuanta más dieta se hace, más ciencia se adquiere: es como asistir a la universidad, un proceso de aprendizaje que nunca termina” (Pavillard, 2016, p.182).

<sup>43</sup> Una mirada etnocéntrica aduciría del chamanismo, de forma peyorativa, que no tienen un saber escrito que muestre toda la grandeza de su saber. Sin embargo, una mirada humilde vería un tipo de racionalidad que nunca antes nos habían enseñado, ni las escuelas, ni nuestra cultura.

<sup>44</sup> “Entra en un trance profundo o estado modificado de la mente sin perder la consciencia despierta de lo que está viviendo; durante la disociación mental, su ego soñador establece relaciones con entidades que el chamán vivencia como de carácter inmaterial y puede, hasta cierto punto que depende de su propio poder personal, modificar el orden del cosmos invisible de acuerdo a su interés o al de su colectividad.” (Fericgla, 1996, p. 1)

<sup>45</sup> Dando lugar a brujos o curanderos, pues depende de la ética de la persona lo que quiera hacer con este conocimiento.

plenamente consciente de sí misma, puede transitar en esa dimensión astral y acceder a su conocimiento. Este trance permite también el dialogismo mental: se trata de una conversación con uno mismo, donde uno observa su propia mente y ve, como desde afuera, sus representaciones mentales y emocionales. Este recurso psíquico se da de forma responsable y consciente, siendo así una técnica muy alejada de las conocidas patologías mentales<sup>46</sup>. La mente busca “hablar consigo misma, se auto-observa, reelabora sus contenidos emocionales recientes y lejanos, y toma conciencia de sí misma” (Fericgla, 1999, p. 8). Es decir, la finalidad del dialogismo se sustenta en aprender cómo aprendemos – un deuteroaprendizaje – y para ello la mente piensa sobre el propio pensamiento, observando patrones mentales y emocionales, actualizando su conocimiento y preguntándose cómo ha aprendido esos patrones que dirigen su pensamiento cotidiano de forma inconsciente.

## 2.2 Epistemología de la Antigua Grecia

En la metafísica neoplatónica encontramos tres facultades que se alternan, sin estar desconectadas las unas de las otras, pues no son compartimentos estancos que desarrollen su actividad de modo aislado<sup>47</sup>. La facultad sensitiva y la dianoética están en contacto directo con lo sensible, la primera de ellas hace referencia a la percepción exterior, mientras que la segunda se refiere al conocimiento propiamente humano. Ambas están distanciadas del conocimiento de lo inteligible, ya que éste, al no ser cosa alguna, no puede ser captado por un pensar, ni tocado a través del tacto. Necesitamos una facultad que no requiera de una distancia entre el objeto y el sujeto. Damos por tanto con la tercera facultad: el ámbito noético. Éste aparece aquella capacidad divina

---

<sup>46</sup> “Esta conciencia dialógica es la que, en forma incontrolada y patológica, está en la base de los estados esquizoides. Por ello se puede afirmar que el chamán juega literalmente con la locura y que una persona realmente entrenada a moverse en estos procesos y estados mentales dialógicos no deviene en esquizofrénica ya que, por así decir, conoce la teoría y la práctica de dicho estado mental” (Fericgla, 1999, p. 17). Hablar sobre esta distinción entre las patologías mentales y los recursos psíquicos que se buscan en un EAC es un tema que excede nuestros límites de trabajo. No obstante el lector puede acudir al texto que acabamos de citar u otros del mismo autor, como por ejemplo, *Delirios, cultura y pruebas de realidad* de 1993, en el que se dedica un estudio exclusivo acerca de esta disyuntiva.

<sup>47</sup> “No hay en el alma compartimentos estancos cada uno de los cuales desarrolle su actividad de modo aislado. Ésta constituye un todo articulado y bien trabado donde cada facultad moviliza a todas las demás” (M<sup>a</sup> J. Hermoso Félix, 2012, p. 31)

del ser humano que no responde a la fragmentación del sujeto y el objeto. La facultad de la noésis es la conciencia más alta de la razón humana, capaz de contemplar y comprender lo inteligible.

De forma general podríamos aducir que esta es la epistemología del neoplatonismo, pero en ella se albergan muchos matices que la enriquecen. Por ejemplo, Plotino advierte que la facultad sensitiva conecta de forma indirecta con lo inteligible, de tal forma que estará “lejos de vislumbrar el mundo inteligible quien no mire a lo sensible” (M<sup>a</sup> J. Hermoso Félix, 2019, p. 21), alejándose así de la comprensión gnóstica. En el mundo se puede seguir la huella divina, sin embargo, se corre el peligro de perderse en lo múltiple, sentirse confuso ante un mundo con tantos matices diferentes; olvidando así lo semejante que une a cada cosa a través del vínculo unitivo. Por otro lado, Jámblico desdobra el ámbito noético para introducir un ajuste en la comprensión de la contemplación. Y es que “si hay que decir verdad, ni si quiera es conocimiento el contacto con la divinidad” (Jámblico, Libro I. 3), por lo que la contemplación es una unión simple y directa que liga al ser humano con las deidades, pero no un conocimiento propiamente. Así pues, la noesis como contemplación ha de diferenciarse del saber intelectual, un nivel que no se da en la dualidad entre sujeto y objeto, pero que es inferior a la contemplación por ser aún conocimiento, el cual podemos entenderle como una intuición unitiva.

La epistemología neoplatónica ofrece una facultad divina, por lo que la facultad sensitiva y la discursiva no agotan la potencia epistémica del alma, sino que sirven como propedéuticos hacia la contemplación, lugar donde se trasciende a las categorías duales propias del mundo sensible. Por tanto, es de vital importancia que cada facultad ocupe el lugar que le es propio, ya que si no fuera así, entonces cada potencia se cerraría sobre sí misma, dando lugar a un desequilibrio epistémico y ocultando la naturaleza divina del ser humano. Cada facultad tiene su valor, pero han de ocupar su lugar para que de ellas surja la apertura a espacios más hondos de experiencia: la contemplación. Es la noesis la experiencia activa de lo divino, la cual tiene la capacidad de transformar al ser humano, pues tiene un poder sanador capaz de equilibrar y devolver la armonía allí donde se hubiera perdido. En ella la mirada se ha alquimizado, ha sufrido una transmutación interior en la que el ser humano encuentra que su conciencia no está desdoblada. En la contemplación se produce una sinestesia, una conciencia que no

distingue ni fondo ni forma, ni la visión de lo percibido. En este estado alterado de conciencia es donde uno experimenta la noción de unión, en el cual uno no conoce otra cosa, sino que se reconoce en todas esas otras cosas.

### **2.3 Conclusiones de la epistemología**

A través de estas dos culturas hemos visto cómo la dimensión espiritual que envuelve tanto a la constitución del ser humano como a la ontología del mundo, permite dar a conocer una capacidad de experiencia y una racionalidad más amplia de lo que envuelve a las ciencias de hoy en día. Así pues, con ellos asentimos en que:

“Las formas de justificación lógica y epistémica no pueden ser usadas de modo homogéneo para investigar toda la realidad. Los límites cognitivos y teóricos de las ciencias demostrativas no sirven para acceder y conocer realidades supraracionales” (J. Ganem, 2012, p. 282).

Hace falta utilizar el saber participativo, sumergirse en los EAC para acceder a un ámbito de conocimiento que se mantiene escondido. Éstos instrumentos, tan alejados de los cauces habituales en los que se sustenta el conocimiento lógico y formal, parecen resistirse a ser validados por los ámbitos intelectuales más rigurosos. No obstante, creemos haber hecho frente a esta dificultad a lo largo de nuestro trabajo para poder argumentar con razones de sobra que son ámbitos cognitivos igual de valiosos. Éstas culturas, tan conscientes de su relación con los demás y con la naturaleza, han buscado su conocimiento a través de la experiencia, en pos de que éste fuera eficaz en sus vidas. Sin embargo, nuestra cultura, tan evolucionada en muchos ámbitos, es muy ingenua a la hora de comprender que el conocimiento racional y abstracto no capta el pulso vital. Por tanto, no podemos dejar en el ámbito de la fe y de las creencias a estas herramientas ancestrales, pues son ámbitos que conducen a la sabiduría, a una comprensión profunda de la realidad, de nosotros y del mundo sensible que nos rodea.

Nuestra pretensión en todo momento, tal y como adujimos al principio del capítulo, era establecer un equilibrio entre la facultad objetiva y la subjetiva. Sin embargo, hay ámbitos de estudio en los que se requiere dar rienda suelta a la participación subjetiva, poniendo entre paréntesis a la razón discursiva. La razón de ello es que, en términos

jambliqueanos, la mente humana no es apta para captar conceptualmente a la deidad o a la unión con ella, por lo que el conocimiento de lo inteligible no puede darse de la misma forma de la que conocemos que el fuego quema o cómo funcionan las leyes mecanicistas de la naturaleza. Por tanto, “la verdad religiosa no puede ser conocida como la verdad de la ciencia; en ese caso, tal vez la religión debería dejar de ser religión” (J. M. Ayala, 2012, p. 279).

Ambas culturas buscan la educación del ser humano, el chamanismo a través del trance y del aprendizaje vegetal, la teúrgia a través de la alquimia de la mirada del hombre. No son técnicas irracionales, tampoco son representaciones teatrales, ni hechicería. Son prácticas reales que funcionan: cualquier valiente que se atreva a introducirse en ellas obtendrá un conocimiento liberador, amoroso y lleno de vitalidad. Michael Winkelman<sup>48</sup>, un investigador que se centra en la enseñanza del chamanismo y la medicina psicodélica, aduce en su libro *Shamanism and Cognitive evolution* que cualquier ser humano tiene la capacidad potencial de experimentar el trance y sus diferentes tipos. Es decir, que es una facultad intrínseca del ser humano ligada a su biología<sup>49</sup>, por lo que no queda circunscrita a ningún individuo ni a ninguna cultura determinada. Lo mismo ocurre con la contemplación, ésta no queda reducida a una experiencia a la que sólo pudieran acceder los antiguos griegos, sino que es un EAC que también se da en otras culturas, como también la chamánica. La contemplación, por tanto, también pasa a ser una facultad intrínseca del ser humano.

Pavillard relata tres modalidades chamánicas que se dan en el Amazonas, a saber: indígena, vegetalista y religiosa. En las prácticas chamánicas indígenas se da lo que el antropólogo denomina la experiencia de la totalidad, la cual colapsa tanto lo individual como lo social, lo uno y lo otro, quebrantando las barreras entre el objeto y el sujeto. En sus rituales, la toma de ayahuasca “se experimenta como un regreso al útero cósmico, en el que se ve con los propios ojos el origen del universo y la humanidad” (Pavillard, 2016, p.177). Mientras que en la modalidad religiosa – un culto chamánico que se da a partir de los años 30, cuyas iglesias ayahuasqueras principales son el Santo Daime y la União do Vegetal – también se da la mirada unitiva. Podemos acudir a sus evangelios

---

<sup>48</sup> (Pavillard, 2016, p. 320).

<sup>49</sup> Esta es la razón por la que el chamanismo puede comprenderse desde una óptica transcultural, pues su estilo cognitivo, el trance chamánico, es “producto de una base neuropsicológica común, estando el chamanismo en el origen de la evolución cognitiva del ser humano y de la experiencia espiritual” (Pavillard, 2016, p. 93).

para contrastarlo, como también a sus himnos<sup>50</sup> y a las técnicas de sus rituales, tales como las concentraciones. En ambas iglesias se da un contenido doctrinal y una estructura jerarquizada. Por ejemplo, la persona que dirige el ritual recibe el nombre de Comandante o Mestre y el resto de participantes – que suelen ser miembros estables – debe ajustarse a las normas y a la ritualización de las ceremonias. Lo más interesante que podemos destacar de ellos es que se establecen en forma de organización eclesial y son capaces de orientar, de forma colectiva, su práctica espiritual y curativa. Es decir, sus rituales están organizados de forma grupal, donde los miembros más expertos son los que guían, pero todos los participantes buscan de forma colectiva abrirse a la contemplación. En éstos desaparecen también las individualidades, pues todos se suman en un coro eclesial que busca la comunión con el resto de participantes para así poder llegar a la comunión con la deidad.

Es bastante interesante que Jámblico justamente aduzca que para realizar esta unión con el cosmos, es necesario unirse también a otras almas. Es decir, que la contemplación ha de darse de forma conjunta, por lo que la teúrgia también comparte este carácter comunitario con la modalidad religiosa del chamanismo, además de la indígena. La razón de ello se debe, en palabras de Ayala: “En el pensamiento de Jámblico aparece claro, la teúrgia implica también que el ascenso hacia el uno no puede ser individual, sino que debe ser colectivo; se muestra como la idea de “coro” se eleva de manera intelectualmente armónica.” (J. M. Ayala, 2010, p. 144). Con este coro se refiere a los seres superiores. Pero otros textos griegos como los de Proclo y Libiano hacen referencia a los grandes filósofos como un coro divino, donde también se encuentra Jámblico. Por tanto, parece que este carácter comunitario se trata de una estructura ordenada jerárquicamente, la cuál sabe de la necesidad de consagrarse con el alma de los demás para trascender y llegar a la comunión con lo uno.

### **3. Chamanismo, teúrgia y filosofía**

La distinción entre fe y razón, entre lo racional e irracional, ha devenido en que perdamos el hilo de los enigmas vitales. Una vez se asentó el conocimiento en la

---

<sup>50</sup> “Vai aquietando sua mente, faça tudo silenciar. Pois se a mente, não se cala. Não poderás Deus escutar”(Bem Vindo, Léo Artese) “Voando eu sigo em frente, com deus a voar. Por cima das nuvens, a alma se eleva com Deus a voar” (Sigo a voar, Léo Artese) “Libertando a mente para alcançar e ver o mundo exatamente como é” (Buda, Léo Artese)



dominación de lo exterior, empezó a perder importancia el autoconocimiento interior, dejando ámbitos como los EAC que hemos visto en prácticas disparatadas que no conducían hacia ningún lugar. Sin embargo, el estudio de lo objetivo no ha arrojado luz a estos misterios universales. Hemos logrado un sin fin de conocimientos especializados, pero lo que nuestra sociedad promulga como bandera de éxito – tener un buen puesto de trabajo, ser un ser humano funcional y trabajador, vivir rápido para que a uno le de tiempo a terminar las tareas diarias, etc. – no llena el vacío de nuestro interior. El anhelo del alma busca una paz interior, saber cuál es el sentido de su existencia, no vivir fustigado por los pensamientos, ni verse arrastrado por las emociones. Perdernos por el mundo a veces implica encontrar sentimientos de falta de significado, sentir la soledad, estancarse interiormente... El problema viene cuando no sabemos salir de esos barro fangosos y nos invade de forma crónica los problemas psicoemocionales. Entonces uno comienza a sentirse únicamente desde su condición de parte: un ser frente a otros seres, perdiéndose así en un mar de multitud y desconcierto. De tal manera que comienza a andar por el mundo de forma ciega, cifrando su vida y su identidad en cosas vanas y frágiles, como por ejemplo sus circunstancias sociales.

Esta precariedad de vida en la que puede perderse el hombre si olvida su ser espiritual es bien conocida desde hace mucho tiempo por la cultura de la Antigua Grecia. El ser humano, al vincularse al cuerpo, adquiere una vida terrenal, pero si olvida que también es capaz de una vida divina, entonces quedará prisionero de su situación de indigencia, encontrándose como un ser arrojado a la existencia sin saber muy bien qué hacer con ella. La teúrgia y la filosofía sirven como faro al hombre para que no se pierda en las aguas de la multitud, para que reconozca en ellas la fuente de semejanza que envuelve de forma incorpórea a todo el mundo sensible y, finalmente, para recordarle su identidad originaria, aquella naturaleza divina semejante a la divinidad del cosmos. De tal manera que ambas actividades han de trabajar a través de un camino epistémico en la transformación de su mirada y, para ello, tendrán que purificar el cuerpo humano de toda la oscuridad y toda sombra que le ha conseguido perturbar hasta perderse. Ambas profesiones saben que este camino es largo y dificultoso, pero también conocen la valía epistémica de la dialéctica, del éxtasis y la contemplación como senderos de autoconocimiento que recuerdan al hombre su lugar en el mundo. A fin de cuentas, una

mirada fragmentada puede dominar el mundo, pero no puede encontrar la serenidad del espíritu.

La cultura chamánica también atiende a los problemas humanos que acabamos de explicar, asimismo busca que las personas sean conscientes de su naturaleza divina. Si recordamos, la teúrgia y el chamanismo como técnicas del éxtasis comparten una función curandera, una relación muy estrecha con la divinidad y la capacidad de devolver a cada cual su identidad. Sabemos por los textos de la teúrgia, como el de Jámblico, tanto por palabra de los curanderos del amazonas, como las relatadas en los trabajos de los antropólogos Fericgla y Pavillard, que sus trabajos funcionan y son reales. Ambos conducen al autoconocimiento, a la expansión de conciencia, a la preocupación por la salud, etc. Asimismo ambos comparten el gran objeto de estudio que baña todos los tiempos de la humanidad: los enigmas vitales. Por tanto, nos preguntamos: si nuestra intención ha sido trazar puentes entre ambas técnicas de lo sagrado, siendo la teúrgia una actividad tan arraigada a la filosofía antigua ¿No es necesario también que el quehacer filosófico de nuestros tiempos atienda a la cultura chamánica y busque trazar alianzas? Muchos chamanes españoles con formación en psicología se consideran como ‘hombres puente’ por intentar unir las enseñanzas de las dos disciplinas en un mismo objetivo: sanar al ser humano. De la misma forma sería una labor interesante presentar puentes entre la filosofía y chamanismo. Así pues, esta es la razón principal por la que comenzamos a estudiar y escribir todo este trabajo. Pues nuestra intención siempre fue esta, empezar a trazar alianzas entre la teúrgia y el chamanismo a través de una mirada filosófica. Creemos que esta es la verdadera medicina que necesitan nuestros tiempos modernos, a saber: superar la brecha epistemológica entre ciencia y religión para no perder de vista la solución a nuestros problemas más profundos y dolorosos. Por lo que retornar a la memoria de nuestros antepasados, significa devolver la validez cognitiva a los saberes que tratan con la divinidad.

Religión y hombre es la vinculación más profunda de la realidad y ésta promete devolver la salud tanto al ojo del alma, como a su tormenta pasional y mental. Sin embargo, Jámblico nos advierte que restaurar el bienestar emocional y psicológico del ser humano es un desiderátum, “pero también cabría el riesgo de falsear los verdaderos objetivos de la religión, la cual no debe asumirse como mero instrumento del obrar

moral correcto, pues por la religión, el ser humano se vincula con la esfera superior” (J. M. Ayala, 2012, p.280). Creemos importante no perder de vista esta reflexión, ya que profesiones como la teúrgia y el chamanismo trabajan de forma tan fuerte la psicoemocionalidad del ser humano que el peligro que acontece a ellas es olvidar que su razón de ser última es el estudio de las deidades.

La modalidad indígena y religiosa del chamanismo mantienen este vínculo, sin embargo la práctica vegetalista parece desatender la relación con la divinidad de la que Jámblico nos pone al tanto. Esta modalidad, la cual surge alrededor de 1880, supone una simplificación del fenómeno chamánico: se orienta simplemente a procesos de sanación. No por ello olvida su dimensión indisociable con la espiritualidad, pero en sus rituales no se practica el estudio de la divinidad como tal. No obstante, de estas prácticas se puede sonsacar un estudio sobre la psicoterapia que se produce en estos rituales. Es decir, esta psicoterapia se da en todos los rituales que hemos visto, tanto los teúrgicos, como también en las tres modalidades chamánicas. Pero al ser la curación la finalidad primera del ritual vegetalista puede estudiarse de una forma más clara cómo funciona esta psicoterapia. Nosotros creemos que su estudio cabe perfectamente bajo una lectura platónica. Es decir, el camino epistémico que Platón propone a través de la belleza y que Jámblico lo acoge a través de los símbolos, creemos que también se da en los rituales chamánicos a través de lo unitivo. Antes de adentrarnos a aclarar nuestra hipótesis, vamos a recoger qué tienen en común los rituales de la cultura griega y la chamánica. Este paso previo es importante para aclarar la importancia de los estados alterados de conciencia, como también es necesario entenderlo para conocer cómo se da esa psicoterapia de la que hablamos.

### **3.1 Rituales**

Como decíamos en el primer capítulo, hay dos cosas que tenemos claras sobre el Alto Amazonas y la Antigua Grecia: el uso de los estados alterados de conciencia (EAC) y los espacios rituales. En la Grecia clásica existían variados cultos, nosotros nos vamos a centrar en los misterios Eleusinos. La peregrinación a Eleusis era parte central de la vida anual. En el mes de febrero se daban los misterios menores y durante el mes de octubre los misterios mayores, siendo los primeros como un preparatorio para la visión de los

segundos. Las modalidades del Alto Amazonas acabamos de verlas, por recordar: indígena, vegetalista y religiosa.

Los misterios se mantuvieron durante más de mil años, mientras que los del Alto Amazonas han sobrevivido hasta nuestros días. Por tanto, no es difícil sonsacar de ellos la gran centralidad e importancia que ocupaban, y ocupan, estos rituales en sus vidas. Ceremonias que, además, se diferencian mucho de la religión cívica, pues su foco no era la adoración de dioses, tal y como parece que se celebran las misas en nuestros días, sino las necesidades de los participantes y la búsqueda de su introspección. En ambas culturas se da también una experiencia mística, la cual responde a sus necesidades espirituales y anhelos del alma<sup>51</sup>. Son lugares que permiten la educación sobre deidades y sobre uno mismo, pues ayudan a buscar una mejor comprensión tanto del mundo exterior como el mundo interior personal<sup>52</sup>. Una reflexión muy importante a tener en cuenta es el término que utiliza el Santo Daime para designar sus rituales: *trabalho*. Es decir, uno no va allí a huir de sus problemas, sino a afrontarlos, a adentrarse en su mundo interior, trabajar su introspección y sus ámbitos existenciales. Al fin y al cabo, deben ser lugares acordes con la espiritualidad, pues los EAC –ya sea a través de los enteógenos u otro tipo de técnicas del éxtasis– deben realizarse siempre desde el respeto y la sacralidad. Por esta razón, la significatividad que aporta este término es tan esclarecedora, pues pasamos de ver en ellos una carga peyorativa –que bien puede acabar en opiniones como “esto es irracional”, “son lugares sectarios”, o “es como ir de fiesta”– a entenderlos como espacios seguros y sagrados donde ponemos cara a nuestras propias sombras. También podríamos denominarlas como remedios, tal y como lo hace Heráclito. Jámblico, por su parte, aduce que estos ritos son necesarios “para curar nuestra alma, para moderar los males que le son connaturales por el hecho de la generación, para liberarla y librarla de las ataduras” (Jámblico, Libro I.11).

---

<sup>51</sup> (Camino a Eleusis, 2008, p. 205)

<sup>52</sup> “En Eleusis los iniciados viajaban más allá de este mundo, a un lugar que cualquiera que no hubiera estado antes ahí llamaría mítico, y no la confirmación definitiva de la realidad (Camino a Eleusis, p. 21). Mientras que en los rituales chamánicos “se distingue una realidad ordinaria y una no ordinaria, donde la diferencia depende exclusivamente del estado de conciencia en el que se encuentra la persona. El trance inducido por la ayahuasca daría esa capacidad para percibir lo sutil, concibiendo la distinción entre lo visible y lo invisible, efectivamente, como una cuestión de grado de percepción” (Pavillard, 2016, p. 383).

Estos rituales actúan como vasijas espirituales, emocionales y sociales<sup>53</sup>, pues facilitan la vivencia de emociones, haciendo posible la educación de las mismas y empujando al participante hacia la transformación. La posibilidad de ello es que se vive de forma práctica la psicología y la filosofía, ya que suelen encontrarse respuesta a las inquietudes intelectuales, emocionales, espirituales y de curación. En estos lugares uno puede revisar el sentido de su vida, saber en qué cosas cifra su identidad y qué lugar quiere ocupar en el mundo. Estas respuestas de las que hablamos se dan como visiones cognitivas y son capaces de provocar alteraciones en el alma de los iniciados. Esas visiones reciben el nombre de miraciones en el chamanismo, a ser concretos es un término proporcionado por la modalidad religiosa; mientras que en la teúrgia se denominan eoptías. Todas esas visiones, a decir verdad, son mensajes supraracionales que no son comprendidas a través de los cauces habituales de la razón, pero pueden intuirse y también pueden experimentarse. De tal manera que, cuando hablamos tanto de la teúrgia como del chamanismo, hablamos de profesiones que realizan los seres humanos, pero que en un sentido primario, son ciencias que envían los dioses. Es decir, ambos como técnicos de lo sagrado, como personas que saben moverse por esos EAC, deben tener en su mano un saber técnico para guiar a los participantes: los teúrgos en cómo educar la mirada de los iniciados, los chamanes en cómo invocar a las energías de polaridad ética positiva y expulsar a las de polaridad ética negativa. Pero este saber técnico no lo es todo, no toda la fuerza de la acción ritual procede de ellos, solo es la vasija que crean para recibir tanto a las deidades como a sus visiones o mensajes.

### 3.2 Eoptías:

A través de este término griego es como se designan las visiones de los misterios, las cuales, “provocaban en ellos una impronta permanente y definitiva, pues marcan la transición de un estado a otro en la vida de una persona”<sup>54</sup>. La teúrgia implica, por tanto, una iniciación vivencial y una transformación ontológica, ya que a través de las visiones comienza a vivir el conocimiento de su naturaleza originaria. Cuando se alcanzaba ese cambio interior a través de la visión, el principiante pasaba de llamarse

---

<sup>53</sup> García Arroyo, María del Pilar. (2019). *“Enteógenos, ritual y psicoactivos en el mediterráneo antiguo: química entre dioses y hombres”*. Madrid, España. p. 144

<sup>54</sup> *Ibid*

*mystai* a ser conocido como un iniciado, un *epoptai*. La diferencia estriba en el grado de conocimiento que ha obtenido la persona<sup>55</sup> y cómo pasa a participar en los rituales: pues los principiantes mantenían silencio y los ojos cerrados en los misterios, mientras que los iniciados no, pues ellos ya habían visto<sup>56</sup>. Como comentábamos a lo largo de nuestro escrito, la importancia del dicho «ver para creer» es suprema, pues el verbo “ver” es el que utilizan en los misterios para expresar este tipo de conocimiento: ellos saben porque han visto. La sabiduría que se alcanzaba en estos cultos es expresada por Platón como la locura divina, pues las visiones no se alcanzaban a través de la razón, sino que implicaba un estado mental excitado, un EAC o una manía divina<sup>57</sup>.

### 3.3 Miraciones:

La miración alude a un mensaje supraracional, que puede ser transmitido de forma visual, a través de la intuición, símbolos o metáforas. Este término proviene del verbo mirar, por lo que nuevamente nos hallamos ante la importancia de recibir un conocimiento por encima del entendimiento, además de remitirnos otra vez a ese dicho que llevamos tanto tiempo repitiendo. Es un término procedente del Santo Daime, no obstante esto no significa que no se den en el resto de modalidades amazónicas<sup>58</sup> y chamánicas. En esta religión se consagra la ayahuasca como medicina, la cual tiene la capacidad de intensificar temporalmente la capacidad natural del ser humano para entrar en un EAC. Las visiones son actividades mentales muy diferentes a las propias de una alucinación. Éstas últimas emanan la distorsión de los sentidos y de la capacidad racional, carecen de significado y de sentido, sin dejar rasgos de trascendencia en la conciencia humana. Las visiones traen consigo un sentido de confianza y de certeza cognitiva para aquél que las vive. La ayahuasca actúa entonces como un visiígeno, es

---

<sup>55</sup> En los misterios se experimentaba “una visión que proporcionaba un conocimiento absolutamente nuevo, asombroso y que no podía ser aprendido por vía de la razón” (C. G. Wagner, 1894, p. 40).

<sup>56</sup> García Arroyo, María del Pilar. (2019). “*Enteógenos, ritual y psicoactivos en el mediterráneo antiguo: química entre dioses y hombres*”. Madrid, España. p. 345

<sup>57</sup> *Íbid*

<sup>58</sup> Algunos de los rituales de la etnia indígena de los shuar, son dedicados para transformar al niño en adulto a través de la visión, éstos buscan atrapar el espíritu del arútam, es decir, “atrapar la visión producida por el enteógeno consumido en un ritual que le hará adulto” (Fericgla, 1994, p. 7). Estas visiones también se dan en la modalidad vegetalista, pues a través de ellas es como los participantes obtienen conocimiento que pueden utilizar para su curación.

decir, como una herramienta para traer entendimiento. Son lecciones para el alma, pues se comunica con el espíritu de cada participante.

#### **4. La psicoterapia de la ayahuasca**

Ya hemos terminado nuestro largo recorrido sobre las diferencias y similitudes entre la teúrgia y el chamanismo, desde sus cosmovisiones a sus diferentes técnicas epistemológicas. Hemos hecho alusión también a la importancia de trazar puentes entre estas dos culturas para enriquecer la sabiduría que proporciona la participación del ser humano en el conocimiento. También hemos definido la importancia de la relación que hay entre la filosofía y cualquier técnica sagrada del éxtasis. Ahora, como última parada, queremos centrarnos en la siguiente pregunta ¿Qué tiene el conocimiento de liberador y cómo conecta con los enigmas ancestrales? Para ello vamos a centrarnos en la psicoterapia de la ayahuasca, la cual parece que recorre un camino epistémico parecido al de Platón y Jámblico, aunque ésta a través de la unión. Sin embargo, es necesario preguntarnos antes qué es la ayahuasca y cuál es su contexto.

##### **4.1 Contexto**

La ayahuasca<sup>59</sup> es una planta más dentro del sistema de curación de los pueblos amazónicos, los cuales atesoran un conocimiento altamente sofisticado sobre sus ecosistemas, siendo unos botánicos expertos cuya sabiduría utilizan para aplicaciones médicas. La medicina tradicional amazónica está inmersa en su cultura, por lo que ni la ayahuasca ni cualquiera del resto de sus preparados terapéuticos aparecen aislados de su cultura<sup>60</sup>. El término ayahuasca proviene del lenguaje quechua y viene a significar «la

---

<sup>59</sup> “Es tal el peso que tiene en su mundo cultural que, hasta ahora, el consumo de ayahuasca ha sobrevivido a cualquier proceso de aculturación, por intenso que haya sido” (Fericgla, 1997, p.1).

<sup>60</sup> En ese sentido ocurre algo muy distante con la medicina europea, pues ésta siempre ha buscado, en pos de la frialdad del ensayo clínico, desligar a la medicina – sobretodo los medicamentos antibióticos y antivirales – de cualquier tipo de contaminante cultural. En realidad, aunque hablemos del sistema médico amazónico, se trata de sistemas que trascienden lo que entendemos en el mundo occidental por medicina, que es la mera acción sobre el cuerpo para curar un daño. La medicina tradicional amazónica trabaja en todos los planos a la vez por medio de rituales de una sofisticación tan impresionante que al observador lego occidental le parece simple folclore” (ICEERS, 2020, p.14).

liana de los muertos» o «la enredadera del alma». Su preparación tiene diferentes formas, depende de qué trabajo curandero se vaya a realizar se prepara de una u otra forma. Nosotros vamos a centrarnos en aquella que contiene DMT, ya que nos interesa conocer los efectos enteogénicos de la planta. Sin embargo, la farmacología moderna clasifica la DMT como alucinógena, explicando que sus efectos se asocian en algunos casos a los mismos efectos que se dan en las patologías psicológicas. Pero esta molécula también es conocida en algunos ámbitos como «la molécula de dios», por lo que creemos que la connotación peyorativa de la ciencia de nuestros días pasa inadvertida una comprensión más trascendental: su significado etimológico, el cual viene a expresar que su efecto es como un «vagar a través del alma» o «caminar por la luz». Sus efectos suelen describirse como un soñar estando despierto, siendo plenamente consciente de las sensaciones.

Es curioso, además, que esta “potente sustancia a la que se deben sus efectos psicoactivos, es también una sustancia que segrega nuestro propio cuerpo y que es la responsable de los sueños nocturnos” (Fericgla, 1997 B, p. 3). Esas miraciones de las que hablábamos no sólo se dan en el propio ámbito del trabajo o del ritual, sino también a través de los sueños. Como decíamos antes, a la ayahuasca también se la conoce como un visiógono y es a partir de sus enseñanzas cómo los chamanes de modalidad religiosa crean sus líneas de trabajo para detenerse en el estudio de la divinidad. Lo mismo ocurre con las epoptías en la cultura de la Antigua Grecia, por lo que más curioso aún es que Jámblico aduzca en sus tiempos que “la ciencia médica se ha construido a partir de sueños sagrados” (Jámblico, Libro III.3).

## 4.2 Farmacología

Antes de seguir recorriendo el contexto y la cultura de la ayahuasca creemos necesario hablar sobre los datos científicos que se han obtenido a través del laboratorio como también gracias a estudios participativos. La fundación ICEERS, una plataforma que fomenta las investigaciones terapéuticas de los enteógenos ha reunido, a través de su última investigación *La ayahuasca en España*, numerosos estudios que han demostrado



desde su efectivo uso en el campo de las drogodependencias<sup>61</sup>, como para la regulación psicoemocional para trastornos de personalidad o de estrés postraumático. También se encuentran estudios de cómo es capaz de regenerar vías y conexiones neuronales, además de tener eficacia tanto en enfermedades crónicas, médicas – por ejemplo en procesos bacterianos y virales –, como también psiquiátricas, incluso en aquellas en las que se resisten a los tratamientos convencionales. Vale la pena destacar y hacer hincapié en la importancia de este enteógeno por sus efectos en la química cerebral, pues se manifiestan en beneficios psicológicos muy prometedores. La ayahuasca tiene un efecto ansiolítico y antidepresivo<sup>62</sup> por lo que regula la actividad emocional y ayuda a procesos de duelo, traumas, ansiedad, pánico, etc. Las ceremonias de ayahuasca se presentan entonces como un gran potenciador de la toma de conciencia ya que los participantes comienzan a mirar con otros ojos su propia existencia. Además, estas consecuencias se alargan en su vida rutinaria, en la cual comienzan a autoresponsabilizarse de ella, buscando metas y objetivos vitales, comienzan a poner en práctica valores éticos, hábitos de vida saludables, búsqueda de prácticas de autocuidado e introspección, un inicio o un desarrollo de profundidad espiritual, indagación por el sentido de la existencia<sup>63</sup>, enriquecimiento y crecimiento personal y un gran etcétera que no sabríamos resumir.

Creemos que no es necesario advertirle al lector de que las explicaciones científicas de los mecanismos de curación de la ayahuasca son vistas como altamente reduccionistas para la epistemología amazónica. No obstante, el potencial terapéutico que ha demostrado tener a través de dichas investigaciones es bastante prometedor como para que la curiosidad nos haga querer saber más sobre sus efectos. Sin embargo, para ello debemos alejarnos de los laboratorios y los estudios participativos para adentrarnos de lleno a las explicaciones del amazonas. Su medicina está asentada en una dimensión

---

<sup>61</sup> Esta es una de las principales labores de un centro asociado sin ánimo de lucro en Perú, el cual conduce su labor a través de terapias amazónicas contra las adicciones. Su trabajo se puede seguir en: <https://www.takiwasi.com/>

<sup>62</sup> “El 56% de la muestra reconoció haber reducido o sustituido el uso de medicamentos, principalmente analgésicos, ansiolíticos y antidepresivos, desde su involucración en las ceremonias de ayahuasca, lo cual abre un abanico de posibilidades terapéuticas en unas sociedades en las que una parte importante de la población toma diariamente alguno de estos medicamentos” (ICEERS, 2020, p.7).

<sup>63</sup> Los niños de la tradición shuar, aducen que “van a tomar ayahuasca para intentar conseguir una larga vida, mientras que el anciano que guía el rito de paso (*de adolescente a adulto*) les repite: ve a buscar tu propio camino” (Fericgla, 1993, p. 7)

espiritual, por lo que si no atendemos a este aspecto, pasaremos por alto todo su potencial psicoterapéutico.

### 4.3 La espiritualidad

Para los amazónicos, cuya medicina tradicional se asienta en una naturaleza espiritual, lo relevante de la ayahuasca es su espíritu. Es, además, una medicina holística que no entiende ni de fondo ni de forma, pues trasciende los conceptos de mente y cuerpo para operar en el equilibrio<sup>64</sup> de la persona. Esta medicina trabaja tanto a nivel energético y espiritual, como en el cuerpo físico y psicoemocional<sup>65</sup>. Por otro lado, la ayahuasca llega a mostrar incluso cualidades humanas como la de tener conciencia, comprensión y voluntad propia, dando a cada persona lo que necesita en cada momento, de ahí que se denominen plantas maestras, pues esta razón sustenta uno de los argumentos de la valía en su aprendizaje vegetal. La planta pone orden allí donde hay caos, produce una intensa y profunda experiencia espiritual y conduce a caminos de curación y de una vida sana. De tal manera que esta planta recibe muchos nombres, como el de abuela por su capacidad de enseñanza, como el de doctor o medicina, plantas sagradas, sacramentos, etc.

La psicoterapia de la ayahuasca se debe a la combinación de la medicina junto a los poderes catárticos del ritual y el trabajo del chamán. Si hay curación es gracias a la mezcla de todos estos componentes, siendo de vital importancia que el chamán sea el que guíe la ceremonia. Al principio del capítulo adjuntamos cuál es la ontología de la que

---

<sup>64</sup> Incluido el equilibrio de su comunidad y ecosistema. Una reflexión que excede el límite de nuestro estudio, pero que creemos importante reflejar es que un chamán más que tener pacientes individuales, tiene una tarea de equilibrar una disfunción social u ontológica y, de esta forma, como consecuencia intrínseca llega la cura de la persona. El diagnóstico del chamán busca responder a cuál es la razón por la que una persona concreta se convirtió en víctima de la enfermedad o por qué fue vulnerable a ella. Estas preguntas son de vital importancia porque busca identificar las causas últimas de su enfermedad, ya que curar individualmente supondría simple y llanamente una tirita “Es decir, en el proceso diagnóstico el chamán está interesado en la enfermedad del paciente pero no en tanto que aspecto biológico individual, sino más bien como síntoma de un desorden en el flujo vital del cosmos que le rodea y en el que él está sumergido: reparar la enfermedad es, en cierta forma, restablecer el orden cosmogónico.” (Fericgla, 1999, p. 6).

<sup>65</sup> En el amazonas el uso de ayahuasca “es central para amplificar los estados emocionales y crear sentimientos de complicidad, tristeza o alegría (...) lo cual permite a las personas educar sus emociones por el proceso de vivirlas intensamente” (Fericgla, 1994, p.15).

parte el chamanismo del Alto Amazonas, por lo que si recuerda el lector, el chamán juega con fuerzas espirituales para invocar aquellas que traen curación y expulsar a las que traen oscuridad. Por tanto, la gran significación del papel que desenvuelve el chamán no puede pasar inadvertida, pues sin él podríamos adentrarnos en un ritual caótico y oscuro en el que uno, más que salud, saldrá de allí más confuso que nunca. Una vez tenemos en cuenta esto, vamos a centrar nuestros pasos en la psicoterapia que produce el brebaje de la ayahuasca. Consideramos, nuevamente, que hay una relación bastante profunda entre la terapia propuesta por la teúrgia y el consumo de éste enteógeno. Ahora si, hemos llegado a nuestra última parada ¿Qué tiene este enteógeno para provocar salud? ¿Por qué se le considera holístico y unitivo?

#### 4.4 La sanación

Cada vez es más común que las personas se acerquen a los rituales chamánicos, como también a otro tipo de medicinas alternativas, en búsqueda de alcanzar una percepción más profunda de la realidad y lograr así la experiencia sanadora de un todo. Es junto a la obra de *El camino a Eleusis* cómo hemos descubierto que estos investigadores apuestan por la experiencia de la unidad como una actividad sanadora y enriquecedora del crecimiento personal. De esta forma abogan por la superación de la cosmovisión dualista de la medicina, la cual “constituye un paso fundamental en el proceso de sanación y renovación espiritual de la civilización” (Camino a Eleusis, 2008, p. 209). Existen innumerables prácticas espirituales cuya finalidad es expandir el nivel de conciencia de sus participantes, nosotros ahora nos centramos en los rituales chamánicos. La finalidad consiste en que cada persona, a través del éxtasis, vea su sombra de frente, que utilice el trance como vía de comprensión y que vaya siendo capaz de detener ese funcionamiento dualista de la mente a través de la contemplación, la cual necesita ser “entrenada para realizar una integración no conflictiva de elementos opuestos” (Fericgla, 1999, p. 8). El Santo Daime conoce bien la actividad unitiva que procura su medicina, de ahí que la consagren en sus rituales y dejen escritos en sus himnarios el poder de esta cualidad<sup>66</sup>. La metafísica de la Antigua Grecia estudiaba

---

<sup>66</sup> “A unio sagrada para estudar” (Boa Estrada, Léo Artese), “A palavra é o amor, que atrai os corações. Juntos todos meus irmãos, reforçando a união” (Siete flechas, Léo Artese)

también lo cualidad de lo unitivo. Jámblico conocía como actúa ese vínculo unitivo que sostiene todas las dimensiones de la realidad y la misma naturaleza del ser humano. De ahí que trabajara con símbolos unitivos para provocar en los participantes un giro del alma: para que entraran en esos estados excitados, o EAC, o la manía divina. El vínculo unitivo tiene la capacidad de poner en proceso la liberación del alma, ya que sustrae todos sus males y, en general, “todo cuanto le es ajeno, todo cuanto le ha sido añadido en la constitución misma de su estructura personal” (M<sup>a</sup> J. Hermoso Félix, 2011, p. 407). Los símbolos unitivos que utilizan los teúrgos, por tanto, no añaden nada nuevo al alma del participante, sino que la liberan de su situación de indigencia para que cobren salud todos los niveles de su estructura como ser humano. También para entrenar la experiencia cumbre, pues a través del entrenamiento, el iniciado es capaz de abrirse a la experiencia contemplativa de lo real. Como decíamos, muchas prácticas espirituales afirman junto a nosotros que el ser humano tiene dos vidas, la terrenal y la divina, por lo que es necesario que haya prácticas encaminadas hacia la experiencia de la unión mística. El ser humano, por tener esa condición intermedia y doble, a medio camino de la materia y a medio camino del espíritu, es connatural a él que practique estas ciencias. El camino epistémico que propone Platón hacia esa experiencia unitiva se da en tres niveles: un proceso de purificación, de reminiscencia y de muerte. Platón utiliza la belleza como herramienta capaz de acompañar el caminar del ser humano, Jámblico los símbolos, mientras que el chamanismo utiliza los enteógenos. En la tesis doctoral de Pavillard no se dedica en sí un espacio concreto a la psicoterapia de la ayahuasca, pero sí incluye las explicaciones de los participantes. Después de una detenida lectura de éstas, hemos reflexionado que todas y cada una de las explicaciones encajan tanto con el camino epistémico neoplatónico, como con su última meta: esa experiencia unitiva. Pavillard contrastó<sup>67</sup> cómo esa unión se da a nivel personal, una unión de uno consigo mismo, a nivel de hermandad: donde prima la unión entre los semejantes. También ésta se da en el nivel de la naturaleza, en la que la conciencia de unión les ha llevado a buscar herramientas ecológicas para su cuidado y, finalmente, a la unión espiritual: donde la unión resuena en su conciencia trascendental. Así pues, recordando la cita de

---

<sup>67</sup> El antropólogo empleó “un cuestionario cerrado con cuarenta preguntas abiertas, cuyo ítem 19 era: ¿En qué cambio tu vida – si la cambió en algo – haber tomado ayahuasca? Analizando las respuestas de los informantes se observa que en todas ellas aflora una idea común que gira entorno a la noción de unión, manifestada de muy variadas maneras” (Pavillard, 2016, p.438).

Juan Arnau con la que comenzamos el primer capítulo, parece verdaderamente que Dios renunció a su soberanía para ceder a la humanidad la responsabilidad de su evolución espiritual. Sin embargo, ahora ya sí, incardinando la cita con la que comenzamos este segundo capítulo, la pena es que muy pocas personas quieren pagar el precio que supone atraer a sus vidas un conocimiento liberador. Pues este supone procesos tan fuertes que poca gente acaban afrontando. Veamos cuáles son estos procesos, los cuales no se dan de forma escalonada, sino que son niveles en los que la ayahuasca incide a través del tiempo que dura el ritual.

El proceso de purificación más visible que puede darse son los vómitos. Éstos no son un resultado de una intoxicación, sino que han de entenderse de una perspectiva holística: son una limpieza que trata de liberar a la persona de todo el estancamiento energético que albergaba en su interior<sup>68</sup>. Los vómitos pueden darse por diversas causas, como una sensibilidad enjaulada, una voluntad enfermiza, un estado anímico débil o un entendimiento pobre. Todo ello son formas de energía que si no están ordenadas y equilibradas, conllevan estancamientos que llegan a incidir en el cuerpo físico causando enfermedades ¿Cómo liberarse entonces? Purificándose en todos estos niveles que acabamos de mentar: sensibilidad, voluntad y deseo, estado anímico y entendimiento.

Primero vamos a empezar con el ámbito de la sensibilidad, el cual conecta con la reminiscencia: esa experiencia dialógica de la epistemología chamánica es vivida por la persona como una revelación de su ser más íntimo. Josep, un chamán español entrevistado por Pavillard, nos advierte de esto mismo: ‘la abuela’ tiene el poder de conectar de forma directa a uno con su sanador y sabio interno, esas visiones y entendimientos provienen de la conciencia más profunda, del alma. Es entonces cuando los participantes van percibiendo que el ritual no consiste en buscar fuera ninguna respuesta, sino que deben buscar dentro. Por tanto, es necesario que se de una sensibilidad interior para llegar a dar con su fuerza espiritual y, entonces, llegar a una visión que se da de forma muy común entre los participantes: ver como el alma de cada uno resurge dentro de sí.

Este resurgimiento, el cual proviene de la sensibilidad interior o, si se quiere, de ese giro del alma, constituye una reminiscencia. La persona no siente extraña esa voz interior: la ayahuasca no enseña nada nuevo. Uno se encuentra consigo mismo, no con un

---

<sup>68</sup> El precio de la transformación personal es esta liberación, eso sí, jalonada de vómitos.

desconocido, de ahí que salga del ritual habiendo recobrado la confianza y tenga la voluntad de volver a coger las riendas de su vida. Es más, este proceso ocurre justamente porque, seguramente, antes de que alguna persona haya asistido a cualquier ritual, ya sabía en el interior de sí mismo que las cosas, comportamientos e identidades en las que cifraba su vida no eran suficientes. Echaba de menos ese *algo* y ese *algo* era a sí mismo. Ciertamente puede resultar el proceso contrario: una persona que quiera asistir a la ceremonia para resolver cierto aspecto de su vida y se encuentre con un proceso tan fuerte de catarsis que éste mismo se resuelva en una aporía, sabiendo únicamente que no sabe quien es, introduciéndole en una duda existencial. En cambio, como muchas filosofías ancestrales mentan, esto es solo un resultado de cuán enajenada estaba la persona de sí misma.

Visto ya ese proceso en el que uno se reencuentra consigo mismo y la purificación de la sensibilidad, vamos a pasar a ver el nivel del deseo, la voluntad y del ánimo al unísono. En este ámbito es donde se da una búsqueda de una realidad con mayor sentido y trascendencia, un interrogar a la planta por aquellos enigmas vitales, una toma de conciencia a nivel espiritual, emocional y existencial. Aquí se vuelve a poner de manifiesto cómo estas ceremonias no son una huida, sino una búsqueda de procesos de aprendizaje – y, también, de desaprendizaje – de patrones mentales, emocionales, energéticos, cosmológicos... Una indagación en saber cómo vivir, pues estamos obligados a hacerlo<sup>69</sup>. Aquí se vive cierta parte de la epistemología chamánica, pues las personas pueden vivir fuertemente sus emociones. Éste ámbito afectivo, alejado de esa racionalidad lógico-formal, es donde cifra el chamanismo su conocimiento en pos de la eficacia en la vida. Uno cuando vive y se afronta al mundo lo hace desde su sentir. Su primer contacto es justo este: una relación de sensibilidad, de afecto. Esa relación hermenéutica heideggeriana.

La ayahuasca, al actuar como canal para ampliar su estado emocional, lo hace a través del ámbito émico, es decir, la conducta interior de nuestras emociones. La persona entra en un estado de introspección para tomar conciencia de sus apegos y dependencias emocionales, para limpiarse y sanar emociones mal gestionadas y así recuperar la alegría, tener el deseo de liberarse de sus propias cadenas, la voluntad de mejorar su día

---

<sup>69</sup> Somos ese ser arrojado a la existencia del que habla Heidegger, aquél ser que no eligió vivir pero debe hacerlo. Reflexión que recogía a través del término vida fáctica.

a día, así como su autoestima. Todo ello tiene una importante relación con la ética, pero no en el sentido de unas normas sociales que han de seguirse para ser un buen ciudadano, sino en el sentido de los requisitos personales que han de tenerse para ser una buena persona. Ayuda, por tanto, a romper patrones emocionales, de pensamiento y comportamiento. De forma indisociable, esta purificación acaba dando su correlato en el cuerpo, pues toda enfermedad, en mayor o menor medida, tiene su dimensión emocional y comportamental. Todo ello se debe a que el enteógeno, por ser “una sustancia visionaria que estimula el imaginario humano (...) actúa como potenciador emocional, ampliando el aparato sensorial e perceptivo” (Fericgla, el peyote y la ayahuasca, p. 8). Por tanto, a la noción de planta visionaria se le une la estimulación del imaginario mental, el cual, junto al dialogismo mental que vimos anteriormente, “implica al sujeto adentrarse en un territorio espiritual en el que puede «ver» las dinámicas que cursan su enfermedad y su proceso de curación” (ICEERS, 2020, p. 13). La ayahuasca implica la toma de conciencia y enseña a uno cómo prevenir enfermedades que podrían dañar su salud en un futuro. Este es uno de los puntos más importantes, cuando el participante atiende a la sabiduría de la planta, a esas miraciones, descubre cómo su conciencia se manifiesta como un testigo interior. De tal manera que se van desvelando las incógnitas existenciales que la persona traía consigo para que comience a hacer cambios en sus comportamientos.

Estas ceremonias tienen, por tanto, un gran valor preventivo para la salud y el bienestar, pues si los participantes toman conciencia de sus patrones enfermizos, serán capaces de cambiarlos antes de que ninguna enfermedad se materialice en el cuerpo físico. Así pues, la persona que ha recibido estas visiones, busca transformarse, desea empoderar su propia vida a través de la confianza y la fuerza que le ha dado. Sin embargo, uniéndonos a la voz de tantos chamanes, el trabajo de verdad empieza al día siguiente del ritual, por lo que si quiere verdaderamente sanarse, ha de cultivar su constancia y disciplina, poner en marcha esas herramientas adquiridas para obrar cambios en sus vidas.

Los rituales con enteógenos ayudan a la persona a que *baje* de la cabeza y se conecte con el cuerpo, conectado con el aquí y el ahora. Por tanto, nos introducimos ahora en la purificación del ámbito cognitivo. Una vez parado el diálogo interno – con éste, no nos referimos al dialogismo mental, sino a esos pensamientos repetitivos que en la vida

rutinaria nos afloran, ya que la mente rara vez está en silencio –, podemos pasar a estar pendiente de las sensaciones que invaden el cuerpo y el corazón. Ese diálogo interno, es justo el que nos impide sentir y percibir. La ayahuasca pone entre paréntesis a esa mente analítica que organiza y controla la situación. El problema viene cuando vivimos siempre desde este nivel y no adecuamos un equilibrio armonioso entre las dos partes.

*Leopoldo:* Después de muchas peleas me di cuenta que la razón es una parte muy valiosa de nuestro ser, el problema suele ser que termina tiranizando a todo el ser y se instala como el tirano. Se pueden trabajar otras cosas, hay otra inteligencia distinta a la mental, enfocarse en el corazón, buscar un equilibrio, no se trata de entrar en una pelea con la parte racional, sólo no prestarle atención y centrarse en otros aspectos. (Pavillard, 2016, p. 272).

Todos estos niveles de purificación que se dan acaban en un proceso de muerte. De forma más suave o brusca, el ser humano se ve conducido a un callejón sin salida, sin saber muy bien dónde agarrarse para cifrar su personalidad. La personalidad conecta de lleno con ese contacto afectivo con el mundo, con los demás y con uno mismo. Si entendemos la personalidad como un comportamiento amplio que se construye para andar “sobre seguro” en el mundo, ésta depende de cómo nos enfrentemos al mundo o qué herramientas acojamos para adaptarnos al medio en el que vivimos. El problema viene cuando la personalidad está mal adaptada y cifra su identidad en circunstancias frágiles. El proceso catártico del ritual se encarga entonces de dejar a la persona desorientada. Si ésta no tiene un referente fuerte consigo misma, descubrirá que no sabe quién es. He aquí un primer sentido de muerte, pues ha quedado un vacío en el que uno no sabe muy bien con qué llenarlo. Si nos dejamos llevar por las prisas que marcan la vida sin poner atención en qué ámbitos ciframos nuestra identidad: entonces el día que entremos a un ritual con enteógenos a preguntarnos por nosotros mismos, nos encontraremos sin saber donde aferrarnos. En este momento es probable que la persona reaccione de forma grosera, pues está viendo cómo una parte que ella consideraba importante de sí, se disuelve como si su significatividad nunca hubiera existido. Entonces viene el vacío, esa sensación de vacío que, nos atrevemos a decir, la humanidad en general no sabemos tratar muy bien. Sin embargo, es el espacio perfecto para la reconstrucción y el reajuste de la personalidad. Éste silencia el ruido mental para



que podamos preguntarnos realmente quienes somos y cuál es el lugar que queremos ocupar en el mundo de forma consciente – y no a través de comportamientos automáticos –. La personalidad se identifica normalmente con el ego, una forma de ser humana muy importante para saber relacionarnos con nuestro entorno, no obstante, el enteógeno nos recuerda, a través de visiones, que hemos de construir a este ego de una forma consciente para no perdernos en los laberintos intrínsecos de la vida.

*Mujer participante:* “Esa mirada nueva puede causar un sentimiento de sufrimiento, o de desorientación”. La mujer, sollozando, afirma tras la ceremonia que “yo ahora mismo sólo sé que no sé quién soy”. Josep le responde “esto es el principio de enterarte quién eres: tu alma lo sabe, tu personalidad no lo sabe” (Pavillard, 2016, p. 349)

Este es el tipo de muerte que el participante experimenta a través de la ayahuasca. En esta muerte se da una ruptura con lo conocido, pues dejamos de cifrar la vida en lo circunstancial, pasando a reorganizar nuestra visión interior y dando espacio a la posibilidad de resignificación. Llegamos en este punto a un conocerse o, mejor dicho, a un reconocerse. La dimensión espiritual florece y se toma conciencia de esta naturaleza interior que antes estaba oscurecida. Aquí aparece de nuevo la noción de unión, pues uno toma conciencia de estar unido consigo mismo, dando lugar por tanto al resto de dimensiones unitivas. Otro tipo de muerte florece entonces, la muerte del mundo físico. Más que muerte, es la necesidad agudizar nuestra mirada para ver en lo sensible los hilos trascendentales que unen toda la realidad y a cada uno de sus seres.

## **5. Todos quieren saber, nadie pagar el precio**

La ayahuasca tiene un poder curativo realmente extraordinario por ser una medicina holística que conduce a la experiencia de la unidad. Hemos visto cómo recorre punto por punto el camino epistémico propuesto por el filósofo de la Antigua Grecia, sin embargo ¿Quién quiere pagar el precio de afrontarse a sus propias sombras aunque la recompensa sea una liberación? ¿Cuántos son los valientes que no encierran su dolor bajo siete llaves bien guardadito en una caja? ¿Cuántos pagarían el precio por adentrarse en sus mares interiores y conocerse a sí mismos? El conocimiento es liberador, sí. Pero

tiene un precio. El precio es el dolor de conocerse y tener la valentía de afrontarse a la vida. Sin embargo, es más fácil no responsabilizarse de la propia salud y dejar ésta al cuidado de otras personas, aunque ésta suponga la muerte psíquica – ya que si no nos atrevemos a superar y enfrentar nuestros malestares, provocaremos un miedo al cambio y, con ello, una adaptación patológica al medio –.

El psicólogo Manuel Almendro entiende la patología psicológica como una crisis emergente que ha brotado de un suceso vital. La patología irrumpe en la normalidad y la desajusta, de forma que el cuerpo del ser humano genera nuevas estructuras de cara a crear un mejor acoplamiento con el entorno, es decir, da lugar a los síntomas de la enfermedad. Si a ésta no se la atiende, entonces darán lugar a nuevos acoplamientos físicos creando enfermedades en el cuerpo. Pero si la medicina está sustentada en un paradigma dualista no será capaz de comprender cómo los mares subjetivos de la conciencia han materializado una enfermedad. Ahora, si derribamos este dualismo podemos utilizar el síntoma como mensajero. Es decir, el síntoma como paradoja, pues a la vez que es productor de la inestabilidad va a permitir también la posibilidad de su curación. Éste actúa como palanca<sup>70</sup>, por lo que “no podemos cortar la cabeza al mensajero, pues éste se muestra como una puerta abierta a la transformación vital” (M. Almendro, 2018, p. 320). Por tanto, una cosa tenemos clara: sin dolor no hay mejora y ésta forma parte de nuestra naturaleza, un fenómeno que Skolimowski<sup>71</sup> llama «dolor del devenir». Es decir, participar en el devenir de la vida supone enfrentarse a esas crisis emergentes que Almendro explica y, así, ir creciendo como persona, pues crecer “supone despojarse de viejos caparazones, reconstruir continuamente la propia identidad (...), la liberación ininterrumpida de los grilletes del antiguo yo” (J. Arnau, 2017, p. 260-261).

---

<sup>70</sup> Aquí hay un nuevo paradigma holístico de salud y enfermedad. Por ejemplo, un individuo que se encuentra ante un suceso vital que no sabe mediar, le hará mella psicológicamente y si esta mella es tal que supone un trauma para el individuo, su organismo se reajustará sintomáticamente para establecer un mejor acoplamiento con el entorno. Piénsese, por ejemplo, en un suceso vital que cause angustia e impotencia. Si uno no logra hacer frente a esa angustia, entonces probablemente su estómago quedará dañado – relación ésta que es bien conocida por la medicina tradicional china –. Ahora, desde un paradigma holístico, se propone no medicar al estómago dañado como este organismo estuviera enfermo de forma aislada. Hay que considerar al estómago en la complejidad de la persona y tomar ese síntoma como mensajero de una carencia, pues probablemente esa dolencia haya sido originada por la experiencia subjetiva de la persona.

<sup>71</sup> Citado en Arnau, Juan (2017). *La fuga de dios: las ciencias y otras narraciones*. Atalanta, Ed. Girona, España. p. 263

Otra enseñanza que nos traen los chamanes culturizados en la sabiduría de la medicina tradicional del Amazonas es que el verdadero trabajo comienza al día siguiente del ritual. En éstos uno puede conocer sus dinámicas vitales, conocer sus enigmas, entender cuál es su lugar en el mundo, conocer el sentido de su vida. No obstante, es en el día a día donde debe ser consecuente. Nuestro estado ordinario es la vigilia, nosotros vivimos en el mundo sensible. No perder de vista nuestra naturaleza espiritual es un deber muy enriquecedor, pero nuestro desarrollo vital está aquí en la tierra. Acudir a rituales en los que se den estados alterados de conciencia es realmente una parte necesaria de nuestras vidas y trae consigo curación y alegría vital, pero seguir nuestro día a día sin dejar de lado la espiritualidad y la autorresponsabilidad es el verdadero reto.

Mónica Cavallé, junto a Ken Wilber y otros autores que se dedican a estas sabidurías trascendentales, reflexiona también sobre este reto diferenciando entre los estados de conciencia y los estadios de conciencia. Los primeros son temporales, son momentos en los que por ejemplo uno puede experimentar un estado alterado de conciencia y obtener comprensión. Pero éstos tal y como aparecen también desaparecen. En cambio los estadios de conciencia son permanentes y traen consigo la ganancia del saber liberador, un vivir un conocimiento de forma que sea eficaz en la vida. Es decir, en un estado alterado de conciencia uno puede ser consciente de sus estructuras psicológicas y cómo tiende a identificarse con ellas, pero esto no significa que en su vida rutinaria haya disuelto el malestar y haya integrado la comprensión en su vida<sup>72</sup>. Así pues, la espiritualidad también se da en el presente, en nuestras actividades rutinarias. También Pavillard se da cuenta de esta preocupación, por ello propone hacer de la vida una ceremonia, es decir, tomar la vida misma en su sacralidad plena. Bajo este paraguas, entre estados y estadios de conciencia, alude al metaproceso de espiritualización, el cual no acaba en una experiencia cumbre, sino en la realización de una vida consciente y que merezca la pena ser vivida:

---

<sup>72</sup> “Un estado o experiencia cumbre, por muy nutrido que esté de comprensión y de revelación, no convierte a nadie en sabio. Muchas personas tienen experiencias cumbres, pero esto no significa que esos estados se correspondan en ellos, necesariamente, con un estadio de conciencia estable, es decir, que la comprensión pasada se siga recreando en el presente. Esto último puede ser una fuente notable de confusión; pues esa persona tendrá elocuencia, pero no estará de forma habitual a la altura de sus palabras” (M. Cavallé, 2017, p. 510).

“La verdad es que de nada se aprovecha uno al decir: «Mira a Dios», sino se nos enseña además cómo mirar a Dios ¿Qué me impide – dirá alguno – mirar a Dios y no abstenerme de ningún placer, ni frenar la cólera, acordándome, eso sí, del nombre de Dios, pero siendo presa de todas las pasiones sin esforzarme por desarraigar ninguna de ellas? Pues bien, es la virtud la que, avanzando hacia su perfeccionamiento e implantada en el alma con sabiduría, nos muestra a Dios. Pero la mención de Dios sin la virtud verdadera no es más que un nombre.” (Plotino, En II. 9-15-35).

## **CONCLUSIONES:**

Tras la investigación llevada a cabo, la cual ha relacionado la teúrgia y el chamanismo por un lado y, por otro, ambas técnicas de lo sagrado con la ciencia, podemos exponer cinco conclusiones centrales que se derivan de todos los bloques que hemos tratado, a saber: la necesidad de apreciar las antiguas formas epistemológicas por ser formas de conocimiento participativas cuyo efecto directo es la sanación. La segunda conclusión viene a delatarnos la importancia de que los enigmas vitales no se pueden estudiar plenamente desde los laboratorios, sino que son preguntas que deben vivirse, siendo los rituales unos espacios fundamentales para su investigación. En tercer lugar, la lectura platónica sobre la psicoterapia del enteógeno de la ayahuasca nos lleva a interrogarnos sobre la necesidad de reflexionar acerca de la salud y la enfermedad. Es decir, si la experiencia de la unión, la cual siempre ha sido relegada al ámbito de lo místico, es capaz de librar al ser humano de enfermedades e impulsarle a un crecimiento tanto personal como físico, es inevitable comenzar a entender la salud y la enfermedad sobre una perspectiva holística y, por ende, no dualista. Por tanto, la cuarta conclusión se centra en la crítica dualista en la que se asienta el quehacer científico y ofrece un nuevo paradigma científico que tenga en cuenta una noción más amplia de realidad, de la antropología del ser humano, de su capacidad de experiencia y de su racionalidad. Por último, la quinta conclusión consiste inevitablemente en devolver la dignidad a los saberes metafísicos que tratan con la divinidad.

No obstante, como son muchas más las conclusiones que se derivan de nuestro trabajo, las cuales conectan directamente con estas cinco principales, vamos a pasar a tratarlas por orden, bloque a bloque, intentando dar una visión gráfica de toda nuestra investigación.

## **PRIMER CAPÍTULO**

### **1. Los límites de la ciencia**

En primer lugar nos centramos en exponer la crítica dualista, pues la ciencia hegemónica respira y emana dualidad en todo su quehacer: la primera conclusión que

se deriva es que esta aspiración de la ciencia a investigar desde ninguna parte es una quimera, pues la ciencia es una acción humana. Es decir, el lugar histórico desde donde se realizan los estudios es en sí ya una subjetividad, además que la ciencia necesita de todas las facultades humanas, no sólo de las más abstractas. Por tanto, comienza a comprenderse que el binarismo entre objetivo y subjetivo, como entre sentimiento y razón, es una construcción teórica que en sus aras de practicidad se diluye. La segunda conclusión se halla vinculada a que el estudio científico: en sus pretensiones de objetividad, torna el mundo sensible como un lugar frío e insensible, en el que cada cosa se da de forma aislada y fragmentada. La tercera conclusión es que el prisma objetivo no es capaz de estudiar todos los ámbitos de la realidad. Es decir, los hechos empíricos contrastables no abarcan toda la realidad, pues el estudio sobre la vida, la conciencia y la existencia no puede realizarse tratando a éstas como si fueran un objeto. Por tanto, tampoco pueden estudiarse desde el mecanicismo, ya que la vida es algo más que la suma de sus partes. Se dibuja así un estudio complicado, porque estos “objetos” de estudio son lo más íntimo y lo más lejano, ó sea, no podemos estudiar la vida porque cualquier estudio que hagamos parte ya de la vida misma. La cuarta conclusión es la necesidad de cambiar el foco objetivo por uno subjetivo, por tanto tenemos que realizar un reajuste interior en nuestra percepción para captar esos enigmas vitales que acompañan a la humanidad desde tiempos tan remotos. Bajo este paraguas una pregunta queda abierta ¿Cuál será el saber que acepte nuestra percepción, siendo esta subjetiva, de una forma plena? ¿Cómo estudiar la vida desde la subjetividad si ésta es la misma expresión de lo que no está ahí?

## **2. Aquello que no puede ser visto**

En este bloque es necesaria la reflexión sobre las metodologías subjetivas de la metafísica, su punto a favor es que conectan con estos enigmas ancestrales, el problema es devolverla su validez ontológica y epistémica. La primera conclusión deriva del saber metafísico de Heidegger, el cual nos ha ayudado a cambiar el foco del pensamiento objetivo hacia la percepción. Por tanto, hay cinco pistas importantes a la hora de emprender un estudio subjetivo: la importancia de la percepción, la verdad como sentido, el ámbito de la sensibilidad o preteórico, el conocimiento experiencial y nuestra relación con el mundo en términos de cuidado. La segunda conclusión deriva de la

primera, es decir: la necesidad de formar una metodología subjetiva nos pone en cuenta de los límites del estudio objetivo, ya que ésta no es capaz de abordar los centros subjetivos de la conciencia. La tercera conclusión, relacionada con la primera del primer bloque es que la participación no puede ser asociada al estigma de una mente primitiva. Finalmente, otra pregunta queda abierta ¿Qué paradigma científico es capaz de aceptar una metodología subjetiva si ésta requiere reflexionar y resignificar el binarismo entre ciencia y metafísica, conocimiento y creencia, racional e irracional?

### **3. Holismo**

En este espacio nos preguntamos por otros pares binarios como ciencia y religión, mente y materia, mente y cuerpo, razón y sentimiento. La primera conclusión, que deriva de la pregunta abierta del segundo bloque, es la necesidad de un nuevo paradigma científico con una perspectiva holística, capaz de aceptar tanto los límites cognitivos de cada metodología, como los diferentes tipos de racionalidades existentes; y, por último, que devuelva la validez epistemológica a saberes como la metafísica y la religión. La segunda conclusión hace referencia a la conexión que existe entre la verdad como sentido y la verdad participativa, haciendo alusión a dos referencias: por un lado, a la resignificación de la salud y la enfermedad, ya que tanto los sentimientos como los pensamientos no gestionados son puertas abiertas hacia las enfermedades mentales y físicas. Y, por otro lado, a la cita de Juan Arnau con la que comenzamos el primer capítulo, la cual aduce que la evolución espiritual del ser humano está a su merced. La tercera conclusión es la necesidad de investigar los mares subjetivos de la experiencia humana, pues el descuido de este estudio deviene en la aparición de numerosas patologías modernas. Para ello se propone encontrar una filosofía capaz de realizar un reajuste interior en nuestra percepción. Varias preguntas vuelven a quedar abiertas: se da la necesidad de aceptar la espiritual tanto en su dimensión ontológica y epistemológica, pero ¿Existen argumentos que lo validen? ¿Cómo se entendería, entonces, un paradigma que trace puentes entre ciencia y religión, cuando una es conocimiento y la otra es un ámbito de creencia? ¿Qué relación tiene la espiritualidad con la sanación? Y, por último ¿Cómo proseguir el estudio de la subjetividad?

#### **4. La dimensión subjetiva a través de la participación**

Aunque sean varias las preguntas que hemos dejado abiertas, vamos a partir de la hipótesis de que se necesita un paradigma científico holístico, más tarde conseguiremos dar respuesta a éstas preguntas y entender esta hipótesis como una conclusión: la cuál es la cuarta conclusión general más importante de nuestro trabajo, como hemos relatado al principio. La primera conclusión que se deriva de este paradigma holístico es la validez de las cinco pistas de la metafísica heideggeriana para la construcción de una metodología subjetiva, por lo que la objetividad queda puesta entre paréntesis para realizar un acto de unión, es decir, inmiscuirnos a estudiar a los “objetos” desde dentro. La segunda conclusión es que dejamos a un lado las propuestas epistemológicas de Heidegger, los sentimientos, como también las de Juan Arnau, la atención y la meditación, para pasar a centrarnos en tres epistemologías ancestrales que recogen tanto el ámbito emocional como el ámbito de la autoobservación propuesto por los dos autores anteriores. Las tres nociones epistemológicas propuestas son el trance, el éxtasis y la contemplación, por tener un gran potencial epistémico capaz de conducir a la sanación, es decir, a un conocimiento liberador. Con ello respondemos a la pregunta del apartado tres, es decir: las tres herramientas propuestas son el camino a seguir en el estudio de la subjetividad. La tercera conclusión es que para dar a éstas una validez epistémica y ontológica tenemos que partir del estudio de Pavillard en su tesis, es decir, el paradigma experiencial, por lo que los estigmas de nociones irracionales o propias del ámbito de la alucinación comienzan a caerse por su propio peso. La cuarta conclusión, a colación de estos dos últimos estigmas, es la explicación de los estados alterados de conciencia como unas herramientas experienciales que nos permiten conocer la realidad tal y como sería si no tuviéramos la necesidad de sobrevivir en ella. Y además, en concreto estas tres herramientas epistemológicas son las que nos permiten conectar con la dimensión sagrada de la realidad. La quinta conclusión es que la utilización de enteógenos, término que tiene en cuenta la dimensión espiritual del mundo sensible, por ser herramientas que suscitan esos EAC, son utilizados de forma cuasi universal en toda la historia de la humanidad. La sexta conclusión sostiene, junto a los autores de la obra *El camino a Eleusis* y a Terence Mckena, que la toma de enteógenos tiene una importante relación con la evolución de la conciencia y la aparición del crecimiento espiritual. La séptima



conclusión aduce que, a pesar de la existencia de hipótesis no enteogénicas en el ámbito de la teúrgia, tanto ella como el chamanismo utilizan rituales en los que desarrollan EAC. Varias preguntas quedan abiertas, aunque ya han comenzado a argumentarse ¿Por qué existe en la actualidad un aumento del uso de los enteógenos? Se debe a la extensión de las medicinas alternativas ¿Por qué los enteógenos y los EAC están relacionados a la alucinación y la irracionalidad? No deben considerarse bajo estos estigmas, pues tienen el potencial de hacernos ver la realidad en su profundidad plena ¿Cuál es el potencial epistémico de los EAC para ser considerados como capaces de dotarnos de un conocimiento liberador? En este punto es importante la relación con las medicinas alternativas. Aun así, estas preguntas seguirán teniendo más argumentaciones a través del capítulo 2.

## **5. Hacia la teúrgia y el chamanismo**

La primera conclusión deriva de los cuatro bloques del primer capítulo: las brechas dualistas oscurecen términos, relaciones y cauces epistemológicos. Toda esta crítica conduce a responder con un argumento más a la necesidad de un nuevo paradigma científico holístico, que por ahora sigue siendo nuestra hipótesis del bloque 4. La segunda hipótesis es, que a través de la explicación de las epistemologías ancestrales, debemos desprenderlos de la idea de que sólo exista una forma de conocer el mundo, pues hay muchas epistemologías comprometidas con el conocimiento.

## **SEGUNDO CAPÍTULO**

### **1. ¿El chamanismo y la teúrgia son lo mismo?**

La primera conclusión sostiene que son tres los parecidos que se dan en la filosofía de la Grecia clásica, la teúrgia y el chamanismo: función curandera, la capacidad de devolver a cada cual su identidad y una relación estrecha con la divinidad. Por tanto, estas tres actividades sostienen la existencia de una dimensión metafísica tanto del mundo como el ser humano. Este argumento que responde a la pregunta del apartado 3 del primer capítulo acerca de aceptar la espiritualidad tanto en su dimensión ontológica como epistemológica. También responde a la relación que existe entre la espiritualidad y la sanación. Y, por último, responde a la necesidad de validar la hipótesis del paradigma científico holístico del apartado 4. La segunda conclusión relata que la filosofía busca

actualizar estas finalidades a través de la mayéutica de Sócrates y en un estado ordinario de conciencia, mientras que la teúrgia y el chamanismo utiliza otras herramientas y se dan en un EAC. La tercera conclusión es que la teúrgia y el chamanismo no son lo mismo, pues el primero actúa únicamente en la educación de la mirada del ser humano y no utiliza los poderes divinos a la merced del teúrgo, pues es imposible; mientras que el chamanismo actúa tanto en la mirada del ser humano como también utiliza los poderes divinos en pos de su intención. La tercera conclusión es que tanto los chamanes como los teúrgos declaran la efectividad y la realidad de sus trabajos, por lo que no nos encontramos ante prácticas irracionales. Con ello respondemos a la presunta irracionalidad que se dejó como pregunta abierta en el bloque 3 y también a la hipótesis del bloque 5: existen otros cauces epistemológicos a través de los cuales conocer el mundo que no pueden quedar acorralados en el ámbito de la creencia. La cuarta conclusión es la razón por la que la autora decide trazar puentes entre culturas distintas: ambos aportan claves epistemológicas para adentrarnos en una metodología subjetiva. La quinta conclusión sostiene que la teúrgia y el chamanismo parten de ontologías diferentes pero que, sin embargo, ambos postulan que la investigación de la realidad no puede reducirse a la explicación de lo material, por lo que es necesario postular una apertura metafísica. La sexta conclusión sostiene las diferencias entre ambas culturas a la hora de explicar la antropología del ser humano, pero ambas coinciden en que el humano alberga dentro de sí una dimensión metafísica. Estas dos últimas conclusiones responden a las preguntas abiertas del bloque 3: su concepción cosmológica y antropológica recalcan la necesidad de aceptar la dimensión espiritual de la realidad y del ser humano. También son dos argumentos más a la necesidad de postular un paradigma científico holístico (Bloque 4).

## **2. Epistemología**

La primera conclusión es que estas técnicas de lo sagrado son en verdad técnicas del éxtasis, donde la teúrgia la desarrolló a través de la contemplación, mientras que el chamanismo la desarrolló a través del trance. La segunda conclusión es que ambas actividades postulan una epistemología en la que, tanto la capacidad de experiencia, como la racionalidad del ser humano son facultades más amplias que las que se dan en lo relativo a los estados ordinarios de conciencia. Con esto, terminamos de argumentar

la hipótesis del bloque 4: la necesidad de un paradigma científico holístico (aunque a decir verdad, encontraremos más argumentos en el bloque 4 y 5 de este segundo capítulo). Asimismo, hemos encontrado la posibilidad de conocimiento a través de epistemologías subjetivas, por lo que damos por argumentada la hipótesis del bloque 5: hay muchas formas de conocer el mundo y éste no solo se conoce a través de las formas de justificación lógica y los instrumentos teóricos de las ciencias demostrativas. La tercera conclusión es que la realidad metafísica no puede ser apresada por la ciencia, por lo que es necesario validar el conocimiento metafísico para que ésta sea capaz de captar las dimensiones supraracionales. Razón por la que es necesaria tender puentes entre ciencia y metafísica (Bloque 3 del primer capítulo). La cuarta conclusión es que el éxtasis, el trance y la contemplación son facultades intrínsecas del ser humano ligadas a su biología.

### **3. Chamanismo, teúrgia y filosofía**

La primera conclusión sostiene que si la filosofía de la Grecia clásica ha tenido lazos tan fuertes con la teúrgia, es necesario que la filosofía los mantenga con el chamanismo. La razón de ello se debe a los tres parecidos que se dan en estas actividades, los cuales relatamos en el bloque 1 de este segundo capítulo. La segunda conclusión trae a colación el título de este TFG: la necesidad de recuperar sus epistemologías recalca la importancia de trazar puentes entre ambas técnicas del éxtasis, ya que actúan como un conocimiento liberador y sanador (las razones de ello se ven en el siguiente bloque). La tercera conclusión es que las prácticas espirituales no deben nublarse por su potencial terapéutico y quedarse estancadas en este nivel, pues éstas nos conducen al estudio sobre las deidades, tal y como Jámblico relata. La cuarta conclusión relata la importancia de los rituales en las dos culturas como actividades educativas, donde se vive de forma práctica una filosofía, una metafísica y una psicología. La quinta conclusión viene de los nombres que reciben esos trabajos: Heráclito los denomina remedios y el chamanismo de la modalidad religiosa del Santo Daime los denomina trabalhos. La importancia de la significatividad de éstos términos que relacionan con los rituales nos da a conocer, nuevamente, su nula relación con las alucinaciones o con el ámbito de la irracionalidad (Pregunta abierta del bloque 4 en el primer capítulo). Otro argumento para romper este estigma viene de la sexta conclusión: en sus rituales se

reciben mensajes supraracionales capaz de ordenar el entendimiento humano (epoptías en la teúrgia, miraciones en el santo Daime). En este bloque abrimos nuestra última hipótesis: el potencial terapéutico y cognitivo capaz de traer sanación de los rituales chamánicos responde al camino epistémico que Platón propone a través de la belleza (en el ámbito de la filosofía) y que Jámblico recoge a través de los símbolos unitivos (en el ámbito de la teúrgia).

#### **4. La psicoterapia de la ayahuasca**

La primera conclusión es que las explicaciones farmacológicas de este enteógeno son vistas como altamente reduccionistas por las epistemologías chamánicas del amazonas, ya que obvian la parte espiritual de la planta. Siendo esta una razón más para admitir los límites cognitivos de la ciencia y la necesidad de contemplar más tipos de conocimientos que logren captar la parte no visible del mundo sensible. La segunda conclusión responde a la hipótesis planteada en el anterior apartado: la psicoterapia de la ayahuasca cumple punto por punto el camino epistémico propuesto por Platón, es decir, la purificación, la reminiscencia y la muerte. Ésta psicoterapia debe su poder terapéutico a la experiencia de la unión, la cual también sostienen los investigadores de la obra *El camino a Eleusis* (Pavillard también pudo ver la importancia de esta experiencia a través de sus cuestionarios de investigación). Con ello respondemos a la pregunta abierta del bloque 3 del primer capítulo: existe una relación entre la espiritualidad y la sanación. Asimismo respondemos a las preguntas del bloque 4 del primer capítulo: existe una necesidad de postular un nuevo paradigma científico, además de ser una razón por la que se está dando un aumento el uso de enteógenos en nuestros tiempos; y, por último, vemos como estos EAC son capaces de dotarnos de un conocimiento liberador.

#### **5. Todos quieren saber, nadie pagar el precio**

En este apartado cerramos la importancia de los EAC, del uso de enteógenos y de su potencial psicoterapéutico, como también epistemológico. Como primera y última conclusión del TFG aducimos la necesidad de contemplar la diferencia entre los estadios de conciencia y los estados de conciencia, pues a través de su reflexión se

sustentan varias críticas, entre ellas la más importante es la siguiente: se precisa una mirada nueva en la humanidad capaz de ver la sacralidad del mundo.

## Bibliografía

### Obras Antiguas

· **Jámblico.** (1997) *De Mysteriis*. Gredos, Ed. Introd., y trad. de G. G. Carlos. España: Madrid.

· **Plotino.** (1982-1998) *Enéadas I-VI*, 3 vols. Gredos, Ed. Introd., trad. y notas de J. Igal, España: Madrid.

### Himnarios

· **Artese, Léo.** (1992) *Céu Da Lua Cheia*. Bradil. En [www.xamanismo.com.br](http://www.xamanismo.com.br)

### Textos

· **Arnau, Juan** (2017). *La fuga de dios: las ciencias y otras narraciones*. Atalanta, Ed. Girona, España.

· **Cavallé, Mónica.** (2017). “*El arte de ser: filosofía sapiencial para el autoconocimiento y la transformación*” Kairós, Ed. España: Barcelona.

· **Chillón, José Manuel.** (2016) “*El pensar y la distancia.*” Sígueme, Ed. España: Valladolid.

–. (2019) “*Heidegger y la prudencia aristotélica como protofenomenología.*” En Ideas y valores 68.169. España: Valladolid,

–. (2017) *Superar la hybris del humanismo. Tesis para un posthumanismo de la kénosis después de Heidegger.* España: Valladolid. En: <https://www.scielo.br/j/kr/a/9VLvhKW6g5wVRvx6CPYPdgN/?format=html>

· **D’Ors, Pablo.** (2017). “*Biografía del silencio: breve ensayo sobre meditación*”. ePub Ed. Madrid, España.

· **Encuentro en Canyon Ranch.** (2014). “*Manifiesto por una ciencia postmaterialista*”: [https://www.takiwasi.com/docs/arti\\_esp/ManifiestoporunaCienciaPostmaterialista.pdf](https://www.takiwasi.com/docs/arti_esp/ManifiestoporunaCienciaPostmaterialista.pdf)

· **Espinosa Proa, Sergio** (1999) “*Dos aproximaciones al chamanismo*” en Aparterei. En: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/chaman.pdf>

· **Esteban Magoja, Eduardo.** (2018) “*Sócrates: entre filosofía y chamanismo*” en Aparterei.

· **Fericgla, Josep M<sup>a</sup>.** (1994) “*Cultura, enteógenos y emociones: despejando el camino hacia una antropología de las emociones*” en Visión chamánica. Revista de etnomedicina y chamanismo. Colombia: Bogotá.

–. (1994) A “*Delirios, cultura y pruebas de realidad*” en Revista de Psiquiatría, Facultad de Medicina. España: Barcelona

- . (1994) B Prefacio “*Plantas, chamanismo y estados de consciencia*” . Libros de la Liebre de Marzo, Ed. Barcelona.
- . (1996) “*El chamanismo como sistema adaptante*” en Revista de Antropología Social. España: Madrid.
- . (1997) A “*Cultura, teoría y aplicaciones de la imaginería generada por la ayahuasca*” en Revista de etnomedicina y chamanismo. Colombia: Bogotá
- . (1997) B “*Breve informe sobre la ayahuasca*” en Revista de Antropología Social. España: Madrid
- . (1998) “*El peyote y la ayahuasca en las nuevas religiones místicas americanas*” en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de Casilla y León. Espina, Ángel Ed. España: Salamanca
- . (1999) “*El peso central de los enteógenos en la dinámica cultural*” en Visión Chamánica. Revista de etnomedicina y chamanismo. Colombia: Bogotá.
- García Arroyo, María del Pilar.** (2019). Tesis “*Enteógenos, ritual y psicoactivos en el mediterráneo antiguo: química entre dioses y hombres*”. Madrid, España. En: [http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/tesisuned:ED-Pg-HHAT-Mpgarcia/GARCIA\\_ARROYO\\_Maria\\_del\\_Pilar\\_Tesis.pdf](http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/tesisuned:ED-Pg-HHAT-Mpgarcia/GARCIA_ARROYO_Maria_del_Pilar_Tesis.pdf)
- Ganem Gutiérrez, José Alfonso.** (2015) Prefacio a “*Racionalidad y religión en la antigüedad tardía. Una introducción a Jámblico y a su tratado “Acerca de los misterios de Egipto”*”. En Tópicos, Revista de filosofía, nº 48, pg 270-282. México: UNAM.
- González Wagner, Carlos.** (1984) “*Psicoactivos, misticismo y religión en el mundo antiguo*”.
- García Aguilar, Ginna Fernanda.** (2019) “*Chamanismo y los ejercicios espirituales en la Grecia clásica*”.
- Hermoso Félix, María Jesús.** (2011). Tesis “*El símbolo en el De Mysteriis de Jámblico: la mediación entre el hombre y lo divino*”. En <https://eprints.ucm.es/id/eprint/14087/>
- . “*Símbolo e intelecto en la filosofía de Jámblico: en torno a De Mysterris 2.11.20-41*” en LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica. Vol. 47 (2014).
- . (2012) “*Saber y razón en el Neoplatonismo: hacia una nueva comprensión de la filosofía de Jámblico*” en Anales del seminario de Historia de la Filosofía. UCM., nº 1 Vol. 29 p. 27-44. Valladolid: España.
- . (2019) “*La percepción en Plotino. Contemplación de solas formas*” en Anuario Filosófico: 52/3. Valladolid: España.
- . (2015). “*El filósofo y el teúrgo en el pensamiento de Jámblico: una metafísica del símbolo*” en ÉNDOXA: Series Filosóficas, nº35. Valladolid: España.
- International Center for Ethnobotanical Education, Research and Service (ICEERS),** (2020). “*Informa técnico: La ayahuasca en España.*” Coordinador del proyecto: Dr. José Carlos Bouso.
- López Pavillard, Santiago.** (2016). Tesis “*La vida como proceso de sanación: prácticas chamánicas del alto Amazonas en torno a la ayahuasca en España*” Madrid, España. En: <https://eprints.ucm.es/id/eprint/37817/1/T37287.pdf>

- Heidegger, Martin.** (1951) *Ser y Tiempo*. Trad. de José Gaos, Fondo de cultura Económica, Ed. México.
- . (1970) “¿*Qué es metafísica?*” Fondo de Cultura Económica, Ed. México.
- Marcos, Alfredo y Castro, Sixto José.** (2010). *Arte y ciencia: mundos convergentes* (I ed). Plaza y Valdés, Ed. Madrid, España.
- Molina Ayala, José.** (2012). “*Racionalidad y religión en la antigüedad tardía. Una introducción a Jámblico y a su tratado “Acerca de los misterios de Egipto”*” Unam, Ed. México.
- . (2010) “*Teúrgia: camino de Jámblico a lo inefable*” en *Diánoia*, nº 65, México. pp.125-149.
- Ministerio de sanidad, consumo y bienestar social.** (2018). “*Plan para la protección de la salud frente a las pseudoterapias*”. España. En:  
<https://www.mscbs.gob.es/gabinetePrensa/notaPrensa/pdf/20181141118135247771.pdf>
- Almendro, Manuel.** (2018). “*No pienso luego existo: un reto para la nueva buena ciencia*”. UNED, Éndoxa: series filosóficas, nº 42. España: Madrid
- Redondo, José Manuel.** (2019) “*Cuestiones acerca de la teúrgia en Proclo: metafísica, eros y ritual en el platonismo de la antigüedad tardía*” en *NOVA TELLVS*, México.
- Gordon Wasson, Robert; Hofmann, Albert; A. P. Ruck, Carl.** (2008). “*El Camino a Eleusis*”. Trad. Felipe Garrido, Fondo de cultura Económica, Ed. México.
- Soler Gil, Francisco José** (2013). *Mitología materialista de la ciencia*. Encuentro, Ed. Madrid, España